

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

---

### EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *El subjetivismo historicista e irracionalista contemporáneo* ..... 83

### ARTICULOS

- VICENTE O. CILIBERTO: *El ser en Santo Tomás y en la Fenomenología* ..... 93
- OCTAVIO N. DERISI: *La Palabra* ..... 111
- VICTORINO RODRÍGUEZ: *Ética, teología y religión* ..... 123
- SISTO TERÁN: *El poeta del Santísimo Sacramento* ..... 133

### NOTAS Y COMENTARIOS

- OCTAVIO N. DERISI: *La pregunta por la mujer* ..... 147

### BIBLIOGRAFIA

JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 153; C. D. KERNIG Y COLABORADORES: *Marxismo y Democracia* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 154; EMILIO LLEDÓ: *Filosofía y lenguaje* (Omar Argerami), p. 155; OCTAVIO N. DERISI: *El último Heidegger* (I. Höllhuber), p. 156; ERNEST A. MOODY: *Studies in medieval philosophy. Science and logic* (Omar Argerami), p. 159.

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

*Prosecretario de Redacción*

NESTOR A. CORONA

*Comité de Redacción*

JUAN A. CASAUBON  
ALBERTO CATURELLI  
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA  
calle 24 entre 65 y 66  
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

# EL SUBJETIVISMO HISTORICISTA E IRRACIONALISTA CONTEMPORANEO

## I

### EL SUBJETIVISMO EN LA FILOSOFIA MODERNA

#### 1. — El Racionalismo inmanentista de Descartes

*Toda la Filosofía moderna y contemporánea está colocada bajo el signo inmanentista o subjetivista. Desde Descartes esta Filosofía ha deformado el concepto y el conocimiento. El concepto ha dejado de ser la aprehensión del ser trans-subjetivo, para convertirse en una imagen o esquema subjetivo, que lo represente.*

*Ahora bien, en tal situación ya no se puede saber más si el concepto representa realmente una realidad trascendente a él, si esta realidad realmente existe y puede existir y, de existir o ser trascendente, si el concepto la representa tal cual ella realmente es. La inmanencia subjetivista es el destino lógico al que conduce tal noción del concepto.*

*Descartes, que adoptaba semejante noción del concepto como representación de la realidad, y no como aprehensión de ella o presencia de ésta en el seno del acto cognoscente, creía poder salvar el alcance trascendente del objeto, mediante un recurso a la Veracidad divina: Dios infunde en el alma las ideas innatas representativas de las cosas, y Dios no puede engañarse ni engañarnos, luego las cosas son como las representan nuestros conceptos*

*Pero tal aseveración no se funda en la realidad. No tenemos ideas innatas. Las ideas nos llegan a la inteligencia, a través de la experiencia de los sentidos. Pero aun supuesta la tesis innatista de Descartes, nuestra idea de Dios también sería una imagen subjetiva, representativa solamente de Dios, no aprehensiva. Y en ese caso, ¿quién nos aseguraría que a ella responde la realidad de Dios? El recurso a la Veracidad divina en esta hipótesis encerraría una petición de principio. Con la concepción cartesiana del concepto, como imagen subjetiva de la realidad, no podemos estar ciertos de la existencia de Dios, y entonces se derrumba todo el fundamento de la objetividad de nuestros conceptos: la Veracidad divina.*

*Todo el Racionalismo posterior a Descartes acepta esta concepción representativista de la realidad, que encierra al conocimiento intelectual en una imagen inmanente y subjetiva. Bastaría recordar las "mónadas" de Leibniz —y el alma humana es una mónada consciente—, cuya actividad es enteramente inmanente. También el raciocinio inicial de la Ética de Spinoza, en que mediante la adopción de una definición inexacta de la substancia —desvinculada enteramente de la realidad circundante trascendente— se va a la identificación de todos los seres en una sola substancia divina.*

## 2. — El Inmanentismo trascendental del Criticismo kantiano

*Kant se propone un análisis riguroso de la actividad cognoscitiva, tanto de los sentidos como de la inteligencia y de la razón, para determinar su cabal valor objetivo.*

*También Kant parte de la acepción a priori de un conocimiento puramente subjetivo, que puede analizarse en sí mismo, desarticulado del ser trascendente. Esta noción del conocimiento, realmente lo deforma, porque lo mutila y desvincula de la realidad trascendente, esencialmente implicada en él. El conocimiento, a cuyo análisis se aplica Kant, no es el verdadero conocimiento, sino un substituto deformado del mismo, una reducción de él a pura actividad subjetiva.*

*De aquí que el análisis del conocimiento que se propone Kant, no puede alcanzar ya más el ser trascendente, desde esta imagen subjetiva, de la cual se ha arrancado la realidad del ser trans-subjetivo. La objetividad del conocimiento —cerrado el acceso al ser trascendente en el planteo mismo del valor del conocimiento— sólo puede explicarse, desde entonces, por las condiciones apriori del sujeto, que desde su inmanencia trascendental elabora los objetos conocidos. Es importante subrayar este comienzo del Criticismo, que se funda todo él en una falsa noción del conocimiento, lograda por una deformación del mismo ya en el planteo del problema, con el agravante que esta deformación del conocimiento se adopta sin crítica: un conocimiento enteramente subjetivo, que tiene sentido y pueda ser analizado con prescindencia de su objeto trans-subjetivo; el cual, sin embargo, está esencialmente implicado y exigido por él, tal como lo había visto Santo Tomás y actualmente lo ha vuelto a hacer ver la Fenomenología de Husserl.*

*Por más que Kant no haya negado y ni siquiera puesto en duda la "cosa en sí" trascendente al conocimiento, la verdad es que la Crítica de la Razón Pura encierra al conocimiento en una subjetividad trascendental, y que el acceso a la cosa en sí, desde el planteo mismo de la noción de conocimiento adoptada, es imposible. Tal el Agnosticismo o imposibilidad de acceso al ser trascendente, por vía intelectual, en el que lógicamente concluye el Filósofo de Koenigsberg.*

*Sólo por un camino fideista, no justificable por la inteligencia, afirma Kant en la Crítica de la Razón práctica, el hombre accede a Dios, a la libertad y al*

*ser trascendente. Se trata de un acceso enteramente irracional, que el hombre debe aceptar sin poderlo justificar ante el único juez capaz de hacerlo que es la inteligencia. Tal el hiatus insuperable, que Kant coloca entre las dos Críticas, vale decir, entre la Metafísica, declarada imposible por la Crítica de la Razón Pura, y la Moral, fundada en Dios y en la libertad, cuya realidad trascendente es aceptada de un modo irracional en la Crítica de la Razón Pura. Tal esfuerzo irracionalista y fideista no puede justificarse ante la inteligencia y, consiguientemente, no salva al hombre del Agnosticismo inmanentista. De hecho, en su desarrollo histórico, el kantismo ha llegado lógicamente a un agnosticismo respecto de Dios y de las verdades fundamentales, capaces de formular una norma objetiva moral, cerrado a toda trascendencia ontológica.*

*Hegel ha conducido el trascendentalismo kantiano hasta sus últimas consecuencias. Ningún ser o realidad trascendente ni inmanente: sólo una Idea absoluta, fenoménicamente creadora de toda la realidad objetiva y subjetiva, y esta Idea encerrada en su inmanencia trascendental. El ser y el pensar no sólo se corresponden, sino que se identifican y, por eso, el movimiento dialéctico necesario de la inteligencia, hasta su conciencia plena de sí en el hombre, se identifica con el desarrollo de la realidad, que fenoménicamente se desenvuelve en el seno de la Idea trascendentalmente creadora de todo ese proceso dialéctico: Idea y Ser son lo mismo y, por eso, la Lógica se confunde con la Metafísica.*

*En Hegel el Subjetivismo inmanentista es enteramente racional. En una identidad absoluta de Ser y Entender, no cabe lo irracional.*

*Sin embargo, este racionalismo inmanentista hegeliano no es estático, está en un continuo cambio dialéctico, y los tramos superiores del Espíritu, son los cambios del hombre, cambios o devenir histórico. La Idea llega a la conciencia divina de sí en el hombre, a través del devenir histórico de su conciencia. Los hitos de este acontecer histórico señalan los grados de la conciencia del Espíritu en busca de su desarrollo pleno en el hombre.*

*Lo que Hegel no ha previsto, es qué sucede después de esta conciencia divina de la Idea en el hombre: si sigue o no su desarrollo histórico. Aparentemente para Hegel el desarrollo se habría detenido en esta cúspide divina de su sistema. Pero no se ve cómo puede haber detención en un devenir histórico, como el del hombre.*

*En todo caso, es precisamente un neo-hegeliano, B. Croce, quien ha señalado esta contradicción interna del sistema de Hegel en su conocida obra: "Lo que vive y lo que ha muerto en Hegel".*

### 3. — El Actualismo subjetivista del Empirismo y del Positivismo

*Por un camino enteramente opuesto al Racionalismo y de modo enteramente otro, el Empirismo y el Positivismo han llegado a la misma clausura subjetivista del conocimiento.*

*Sólo son los datos de los sentidos, destituidos de ser, el entendimiento no tiene un objeto distinto del de los sentidos. El ser trascendente de las cosas es inaccesible. Los sentidos se detienen en los datos o fenómenos y la inteligencia, sin trascenderlos, los une, separa y, en general, trabaja con ellos.*

*Estos datos, destituidos del ser en sí, únicamente pueden ser apariencias en el acto que los percibe. "Esse est percipi", el "ser es su ser percibido", su acto de percepción, decía ya G. Berkeley, y en pos de él todos los empiristas, incluso los neo-empiristas lógico-matemáticos. Por eso, los fenómenos no están más allá del acto subjetivo que los percibe, sólo son como un puro aparecer en él. Pero tampoco el acto sensitivo es percibido como ser, sino que se presenta sólo como un fenómeno o aparecer subjetivo. De aquí que en el Empirismo y en el Positivismo, en última instancia, sólo hay un aparecer objetivo en el aparecer subjetivo, en el conocimiento, destituido ambos de ser o, en otros términos, una pura apariencia sobre una apariencia, sin ser. En definitiva, un nihilismo total, en que la misma apariencia fenoménica pierde su sentido de tal; porque no hay apariencia sino de algo, y cuando este algo falta, no se entiende si quiera lo que es la apariencia.*

*El Subjetivismo empirista no es ya el immanentismo agnóstico del Racionalismo ni del Criticismo ni el propio de la Idea trascendental, es un subjetivismo aniquilado por la ausencia de todo ser.*

*El Racionalismo realista —Spinoza— o trascendental —Hegel— suele conducir a un immanentismo monista-panteísta, en un único Ser divino impersonal —real o trascendental—. En cambio, en el Empirismo y en el Positivismo se acaba en un fenomenismo subjetivista sin ser, en un immanentismo nihilista.*

#### 4. — La Fenomenología de Husserl y de Scheler, reincidentes en el Immanentismo

*La Fenomenología se inicia como una reacción contra el subjetivismo del Criticismo e Idealismo trascendental y contra el Empirismo y el Positivismo, principalmente en su aspecto psicologista. Quiere observar el conocimiento tal cual él se manifiesta en nuestra presencia. Redescubre así su carácter intencional: todo conocimiento implica un objeto trascendente, irreductible al sujeto. No se agota él en el acto mismo subjetivo de entender, sino que implica siempre algo más, un plus, más allá de él mismo: el objeto trascendente.*

*La intencionalidad re-descubierta por Husserl en el plano del conocimiento contra el apriorismo kantiano y el psicologismo del siglo pasado, es afirmada también por el M. Scheler en el plano axiológico o de los valores. Los valores son trascendentes e irreductibles a los sentimientos espirituales subjetivos, en que se de-velan y son aprehendidos.*

*Esta reconquista del objeto y del valor, trascendentes al acto subjetivo, conducía lógicamente al realismo: a la afirmación del ser y bien o valor trascendente al sujeto.*

*Sin embargo, la Fenomenología de Husserl viene, al final, a recaer en el Inmanentismo subjetivista, al reducir la trascendencia del objeto a una trascendencia del sujeto, la cual sólo vale en cuanto dada en el sujeto, pero no en cuanto dada en sí misma más allá del sujeto. Tal afirmación pertenecería a la Metafísica y Husserl quiere atenerse a la sola Fenomenología.*

*Más grave es la posición de Scheler, pues los valores valen, pero no son. Su trascendencia se diluye en lo impensable, en lo absurdo.*

*Su irracionalismo es lo que lo conduce a esta conclusión: los valores no son captados ni justificados por la inteligencia, sino directa e inmediatamente dados en nuestra sensibilidad espiritual, de un modo irracional.*

*A la dificultad del método fenomenológico, que descubre una trascendencia, que sólo vale en la conciencia subjetiva, Scheler añade la del irracionalismo, ya que esta trascendencia o irreductibilidad de los valores al sujeto es sólo de-velada y aprehendida por los sentimientos espirituales, es decir, de una manera enteramente irracional.*

##### 5. — También el Existencialismo de Heidegger y de Sartre recaen en el Inmanentismo

*La Filosofía de la Existencia de Heidegger y el Existencialismo de Sartre asumen el método fenomenológico, directamente aplicado a la existencia, por un camino directamente ex-sistencial y, como tal, irracional.*

*El ser es de-velado en la ex-sistencia, como presencia del ente: del ente propio o Dasein y del ente dado en éste. El ser de los entes presentes en el Dasein es distinto o trascendente al ser de éste, pero sólo distinto y trascendente a él en la inmanencia del Dasein. No se trata de un ente que es en sí mismo, más allá del Dasein y que así se manifiesta en éste; sino de un ser que sólo es distinto y trascendente al Dasein, en el seno mismo de éste y sólo en cuanto dado en él. Si además este ser de los entes es un ser en sí mismo, independiente del Dasein, no lo podemos saber, pues escapa al método fenomenológico existencial, que sólo abarca el ámbito dado en la ex-sistencia del Dasein.*

*El Existencialismo, como la Fenomenología, recae así en el agnosticismo subjetivista. Logra redescubrir la intencionalidad del ser de los entes, pero luego la desnaturaliza al encerrala en la conciencia subjetiva del Dasein. Porque, en última instancia, el Dasein se manifiesta con una dualidad intencional del ser del propio ente y del ser de los otros entes, distinto del suyo, dualidad encerrada en su propia conciencia inmanente.*

*Pero en el Existencialismo, tal agnosticismo se agrava con dos notas: la del Irracionalismo y la del Historicismo.*

*En efecto, la trascendencia enteramente inmanente o subjetiva del ser de los entes en el "Ser aquí" —Dasein, el hombre— es dada como experiencia ex-sistencial, sin intervención —admitida o de jure— de la inteligencia. (Ya sabe-*

*mos que de hecho, cualquier Filosofía, aun la más anti-intelectualista, puede formularse —desde luego, contradictoriamente— gracias a la actividad de la inteligencia).*

*Por eso, el Existencialismo —como el Vitalismo anterior, con el que se vincula por esta veta irracionalista— cree colocarse más allá del Realismo y del Subjetivismo; posiciones, según él, engendradas por la inteligencia, cuya intervención rompe la unidad intencional originaria del sujeto y objeto o del ser del Dasein y del ser de los entes, dado en el Dasein. El Existencialismo de Heidegger y de Sartre —como el Psicovitalismo de Ortega— cree superar estas “pseudo-posiciones” realista y subjetivista, del Intelectualismo.*

*La verdad es que el Existencialismo, lejos de “superar” el Realismo y el Subjetivismo recae en una experiencia puramente sensitiva, empirista, en la que desaparece el verdadero ser como esse o acto, que confiere realidad en sí a los entes, precisamente porque se ha apagado la luz de la inteligencia, única capaz de de-velarlo en su realidad subjetiva y objetiva, inmanente y trascendente. Por eso, se trata más bien de una involución o retroceso desde el intelectualismo espiritualista a una experiencia sensitivo-material, de una visión de una dualidad puramente fenoménica de sujeto y objeto, destituida de ser —único asible por el intelecto—, sin posibilidad de una visión de una auténtica dualidad ontológica del ser del sujeto y del ser del objeto trascendente a él.*

*Detrás de esta posición subjetivista irracionalista, hay un desconocimiento lamentable de la verdadera naturaleza del conocimiento, que desde Descartes transita por toda la Filosofía Moderna y Contemporánea y que lo reduce a una pura imagen subjetiva de la realidad trascendente, en sí misma inalcanzable.*

*Los existencialistas —Jaspers y Marcel, entre otros— creen que la actividad intelectual coloca al sujeto frente al objeto, sin penetrar en él, y afirman, por eso, que se trata de una actividad enajenante del objeto. De ahí que ellos intenten un contacto inmediato con el objeto, por otro camino que no sea el intelectual, es decir, irracionalista: una experiencia ex-sistencial del mismo.*

*Ahora bien; esta experiencia existencial, no siendo intelectual, sólo puede ser de hecho sensitiva; ya que, por otra parte, es la única intuición que posee el hombre, pues el conocimiento intelectual no es tal, sino que comienza con un concepto abstracto. Esta experiencia sensitiva, se atiene a lo exterior fenoménico, sin llegar al ser y, por eso, es incapaz de aprehender la lúcida intencionalidad del objeto en su ser trascendente y del sujeto en su ser inmanente: una unidad intencional de una dualidad real.*

*Lo importante es rescatar la verdadera naturaleza del conocimiento intelectual, que, lejos de colocar al sujeto frente a un objeto inalcanzable —como afirman gratuitamente estos existencialistas— es la aprehensión del objeto trascendente en la inmanencia del acto, la presencia misma intencional del objeto real trascendente —bajo alguna de sus facetas— en el seno mismo del acto intelectual. Y esta realidad única del conocimiento se funda en la inmaterialidad*



*o irreductibilidad a la materia, inmaterialidad que lo constituye y que, en el conocimiento superior intelectual, llega a ser inmaterialidad total o espiritualidad<sup>1</sup>. Y es única, precisamente porque se diferencia de toda la realidad inmediatamente dada, que es material.*

*El Existencialismo no alcanza el verdadero ser y lo substituye por su aparecer fenoménico, en una intencionalidad puramente subjetiva, dada en el ámbito exclusivo de la conciencia. Desde entonces este ser como puro aparecer en la inmanencia subjetiva, no puede superar el carácter temporal histórico de esta realidad subjetiva humana, en que se manifiesta y constituye. El ser del Existencialismo, además de reducirse a un puro aparecer, es enteramente temporal e histórico.*

*Para romper los vínculos de este carácter histórico, que lo encierra, sería menester la aprehensión del ser trascendente en sí, sólo alcanzable por la intelección, cuyo valor el Existencialismo precisamente niega, porque desconoce y hasta deforma la verdadera naturaleza del acto intelectual.*

## 6. — El último eslabón del Subjetivismo: la Hermenéutica

*El subjetivismo, por un camino u otro, acabamos de ver, está latente en toda la Filosofía Moderna y Contemporánea. Actualmente, la Hermenéutica pretende que, siendo el conocimiento algo subjetivo, no puede aprehender el objeto sino según el modo del sujeto. La visión de un objeto lleva siempre la impronta del sujeto y, por ende, nunca es enteramente objetiva, nunca el objeto es aprehendido como él realmente es. Todo conocimiento es siempre, por eso, una visión o interpretación —tal el significado etimológico de Hermenéutica— subjetiva, una manera subjetiva de aprehender un objeto, el cual permanece inasible en su realidad propia. La Filosofía es, pues, una interpretación subjetiva de la realidad. Esta interpretación está enteramente inmersa y atrapada por la subjetividad; está totalmente sometida al cambio temporal e histórico, como lo está la subjetividad humana.*

*De aquí que la visión de las cosas no sólo no es objetiva —es únicamente una interpretación subjetiva de la misma— sino determinada por la historia, por el momento histórico de la misma, que irracionalmente determina la subjetividad. En esta posición, la visión del objeto no sólo depende del sujeto, sino que además éste está sometido a un continuo cambio en relación con el momento histórico.*

*Por eso la Hermenéutica, además de subjetivista, es historicista y relativista y, como tal, también escéptica. Realmente nada puede saberse con certeza del objeto. El retorno al historicismo de Dilthey es evidente.*

---

<sup>1</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945; *La Persona, su Esencia, su Vida, su Mundo*, c. II, Universidad Nacional, La Plata, 1950.

*Al no poder alcanzar el objeto tal cual realmente es, sino sólo una interpretación subjetiva del mismo, una manera de ver las cosas —retorno a la Weltanschauung de Dilthey— a su vez sometida a una continua fluctuación histórica, la Filosofía pierde su sentido más auténtico, pierde su naturaleza misma de búsqueda de la verdad. El acceso a la verdad trascendente del ser tal cual es —siquiera bajo algunos de sus aspectos— está enteramente fuera del alcance de la inteligencia.*

*El subjetivismo historicista hace imposible la consecución de la verdad, más aún, el camino de acceso a ella, y por esta misma razón, hace imposible toda filosofía y todo intento de establecerla.*

## II

### CARACTER SUBJETIVO Y OBJETIVO DEL CONOCIMIENTO INTELECTIVO

#### 7. — La realidad única y singular del conocimiento

*El conocimiento —sobre todo el intelectual, en el que se realiza plenamente— es una aprehensión del ser trascendente, del ser en sí —siquiera bajo algunas notas— realmente distinto del ser del acto del sujeto, que lo aprehende.*

*Se trata de una realidad única, que supera y es esencialmente diferente de todos los seres materiales, precisamente porque se constituye como una realidad inmaterial o esencialmente superior a la materia, y, en el caso del acto intelectual, totalmente inmaterial o espiritual<sup>2</sup>.*

*Gracias a esta riqueza del espíritu —alcanzada por la ruptura de las ataduras contingentes de la materia— el acto intelectual no sólo tiene en su seno existencia para sí, sino también para conferirla a otro, capacidad de hacer existir a otro ser en cuanto otro u ob-jectum en el seno de su acto.*

*Esta es la realidad del conocimiento, que se presenta como intencional, como una aprehensión subjetiva de un ser distinto y trascendente a ella. En la inmanencia del ser del acto del sujeto está presente, sin mezclarse con él el ser del ob-jectum, o sea, el ser distinto de él en cuanto distinto. Expresa y formula la dualidad ontológica del ser inmanente del sujeto y del ser trascendente del objeto, en la unidad del acto intencional del conocimiento intelectual.*

*Esta realidad ha de ser respetada como ella es, sin deformaciones apriori, para buscar luego sus causas explicativas.*

*Entre éstas, la inmaterialidad ha de señalarse como causa constitutiva esencial del conocimiento, y luego las causas objetivas y todo el proceso de cómo el objeto penetra y se hace presente en el concepto y en el juicio y en el raciocinio del conocimiento intelectual, a partir de la intuición de los sentidos.*

<sup>2</sup> Ibid.

*No es el caso de señalarlos aquí, pues ya lo hemos hecho en otra ocasión*<sup>3</sup>. Lo importante es respetar el conocimiento como *aprehensión del ser trascendente presente en el seno de su acto inmanente, como objeto o ser distinto de él.*

8. — *Carácter objetivo del conocimiento, independiente del sujeto y de la historia*

*La inteligencia aprehende inmediatamente el ser objetivo trascendente, tal cual es. El objeto está presente, en su realidad trascendente, en el acto de intelección. El ser transsubjetivo —bajo algunos de sus aspectos— es inmediatamente contemplado por el acto intelectual. No es el acto ni la imagen —“species”— del objeto lo que la inteligencia aprehende y afirma —o niega—, sino el objeto mismo.*

*Bajo este aspecto la presencia inmediata y evidente del ser trascendente, presente en el acto intelectual, confiere a tal aprehensión objetividad perfecta, sin intromisión en ella de elementos subjetivos e históricos. Cuando se conoce algo con certeza, basada en la evidencia del ser o verdad inmediatamente presente, aprehendida en el acto de la intelección, el objeto mismo trascendente —el ser conocido, id quod cognoscitur— es contemplado inmediatamente en lo que él realmente es, bajo algunas de sus facetas. La evidencia objetiva impide toda intromisión de otros elementos deformantes del mismo y de toda duda sobre él. Tampoco cabe el error en esta visión inmediata y evidente del objeto. El error penetra por la voluntad o por las pasiones en el juicio, cuando la visión no es inmediata ni cierta.*

*En el concepto sólo hay presencia —sin afirmación ni negación— del objeto, y por eso no cabe error ni propiamente verdad, porque esta presencia del objeto sólo es conocida en la afirmación o negación del juicio. Cuando la inteligencia compara el concepto objetivo —la cosa presente en el concepto— con la realidad concreta o con la esencia de la que forma parte, y ve con evidencia que aquél está identificado con ésta, entonces tiene certeza o seguridad de la verdad.*

9. — *El carácter subjetivo del conocimiento*

*Sin embargo, en todo conocimiento verdadero y evidente, hay aspectos subjetivos, pero que no afectan a la objetividad misma del conocimiento, al objeto —id quod— mismo conocido, sino sólo al modo —modus quo— como se lo conoce.*

*Así el concepto es siempre abstracto y sólo se identifica en un aspecto de la realidad trascendente o de una esencia que puede existir en la trascenden-*

<sup>3</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás de Aquino y la Filosofía Actual*, c. X-XVI, Educa, Buenos Aires, 1975.

*cia. Esta es una realidad existente concreta e individual o una esencia que puede existir; en cambio el concepto objetivo es el objeto presente en el concepto subjetivo y, como tal es abstracto, una faceta nada más del ser existente o esencia capaz de existir. La objetividad del concepto es mínima, pero suficiente: aprehende tan sólo un aspecto objetivo de la realidad; en cambio son subjetivos, el carácter abstracto y universal con que se lo aprehende, y la prescindencia de la existencia del objeto. Por eso, el concepto, como tal, por el modo —modus quo— con que aprehende el objeto, es subjetivo: existe solamente en la mente; y únicamente es objetivo por lo que —id quod— aprehende.*

*La subjetividad del concepto —y proporcionalmente del juicio y del raciocinio— sólo afecta a la manera de aprehensión del objeto —concepto subjetivo—, no al objeto mismo aprehendido —concepto objetivo—, afirmado o negado en el juicio, o logrado en una conclusión de un raciocinio.*

*Este modo humano de conocer, por los instrumentos lógicos del concepto, juicio y raciocinio, no sólo no afecta al objeto evidentemente aprehendido —o afirmado o negado o logrado en una conclusión, respectivamente, por el juicio y el raciocinio—, sino que es la única manera de conocer de una inteligencia espiritual unida a la materia, la cual debe conocer a través de los datos sensibles, por abstracción de los cuales solamente logra alcanzar con evidencia el ser en su realidad trascendente.*

*Santo Tomás ha hecho un prolijo análisis de este modo humano de conocer, que, lejos de impedir la presencia del ser objetivo trascendente en el seno del acto intelectual, es lo que precisamente permite el acceso inmediato y evidente al ser trascendente en sí mismo, por los pasos sucesivos del concepto —el cual, al desmaterializarlo o abstraerlo de sus notas materiales, lo pone en el acto de su inteligibilidad o verdad—, y luego del juicio y del raciocinio. Pasos éstos, que están determinados siempre por la evidencia del ser trascendente.*

*El Racionalismo, el Empirismo y demás posiciones de la Filosofía moderna y Contemporánea, a que nos hemos referido en la Primera Parte, no han llegado a de-velar esta realidad única y difícil de aprehender que es el conocimiento, y todo el subjetivismo de las mismas finca y se nutre de este desconocimiento y deformación, de un modo o de otro, de esta realidad del conocimiento, cuyos caracteres acabamos de señalar suscintamente.*

*En el próximo Editorial de SAPIENTIA, vamos a procurar exponer con precisión este ser propio del conocimiento, su preciso alcance ontológico o trascendente, y los pasos con que el hombre camina con seguridad por él y con él. Lo hemos intentado ya en otra ocasión<sup>4</sup>, pero, volveremos a él, pues siempre hay algo más que decir en tan rico tema.*

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, c. IX.

## EL SER EN SANTO TOMAS Y EN LA FENOMENOLOGIA

### I

#### EL SER COMO UNO Y COMO MULTIPLE

Para Sto. Tomás el ser se revela como uno en el múltiple, porque uno en su origen, recobra la unidad por el acontecer ontológico, que alcanza su ápice en el acto de inteligencia-amor.

Este recuperar la unidad implica no sólo no perder el valor ontológico de lo individual, sino más aún, implica “densidad ontológica” del mismo, como presupuesto óntico de su posibilidad. De ahí la necesidad de justificar la posibilidad metafísica del cambio desde la multiplicidad, como hecho metafísico que nos impone la densidad ontológica de lo individual. La inteligencia en el múltiple capta al ser uno como el fundamento metafísico y el sentido ontológico de lo múltiple.

El ser como “uno” es lo inmediato. Sin ser uno no hay ni es inteligible la multiplicidad ni el devenir, de ahí que el Aquinate afirme que “*unum-quod-que est intelligibile in quantum est unum*”<sup>1</sup>. Los entes nos son dados siempre impostados en el ser como absoluto, de modo que, así como toda multiplicidad implica en su propio concepto formal la unidad, del mismo modo, todo conocimiento se constituye por la captación de la unidad. Así como los seres son por y en el ser, el múltiple es por y en el uno. Este uno, o bien es el uno absoluto y trascendente, y por ende, absolutamente irrelativo; o bien es el uno relativo, donde eficiente, formal y finalmente, se cumple el principio “*omnia in omnibus*”. Esta unidad, este absoluto relativo es lo que llamamos mundo. Así como los seres son seres en el ser, son también seres del mundo y en el mundo.

Sin embargo, si por una parte se afirma que “*omnia in omnibus*”, no con menos intensidad se subraya “*proprie autem in unoquoque*”. Es decir se destaca el valor ontológico del múltiple.

Desde el punto de vista gnoseológico se debe afirmar que la inteligencia alcanza tanto al universal como al ser en los sentidos, de modo que la unidad,

---

<sup>1</sup> Quodl. VI, a. 1.

en cualquiera de sus grados siempre viene dada en la dispersión ontológica del ser múltiple.

Fenomenológicamente surge el ser como temporal y múltiple porque el ser se revela en el movimiento, el cual hace patente no sólo la distinción sino también la oposición formal de los seres. Con todo una mera contrariedad formal no libra al pensamiento de un relativismo empírico, de un inmanentismo "físico", donde un logos frío e impersonal mantiene la "ar-monía" a través de un incesante cambio, donde todo cambia y en el fondo todo permanece lo mismo, porque el movimiento no es un progreso hacia sí mismo, sino un eterno girar sobre sí mismo.

Pero si miramos en el movimiento la contrariedad ontológica podemos descubrir con el Aquinate la "intensidad ontológica" que, en diversos grados, se difunden en los seres<sup>2</sup>. Por aquí se abre un camino hacia la justificación metafísica de la multiplicidad; porque en última instancia una *diversa relación a la fuente* de la cual dimana el ser, va a establecer "la diferencia ontológica" que está en el fundamento de toda multiplicidad.

Esto es lo que nos lleva a afirmar el valor y la densidad ontológica de lo individual.

El pensamiento moderno gravitado substancialmente por el racionalismo de su origen, perdió contacto con el sentido de lo individual, y, consecuentemente, aunque conforme una paradoja para su nominalismo latente, *negó el valor del individuo*. Las cosas "existen", pero su valor ontológico se limita al de ser un momento irrelevante dentro de la estructura total.

En cambio el Doctor Angélico asume el principio del misterioso cristiano platónico de Gaza, apodado el Pseudo-Dionisio, de que "Dios salva distinguiendo", y muestra cómo tanto en el orden estático como en el dinámico, cada individuo tiene una determinada cuota de densidad ontológica, que lo hace valer por sí, y que lo hace irremplazable. "La justicia divina salva a cada ser separadamente según su propio valor y su propia dignidad"<sup>3</sup>. Cada uno de los seres participa del *esse* en la medida en que es ser, y, por ende, tiene su propia cuota de "eidos", es el término objetivo de un acto de inteligencia divina. Vale por sí mismo, tiene su propio grado de bondad ontológica puesto que es el término objetivo de un acto de amor divino, sin el cual no sería. Es salvado por sí mismo: la justicia divina, comenta el Angélico, es alabada en cuanto salva todas las cosas, puesto que las custodia y conserva en un triple sentido: en primer lugar en cuanto conserva el propio ser substancial de cada ser permitiéndole ser lo que es, "sin mezclarse" con las otras cosas; segundo, permite a los seres ocupar su propio lugar en el orden ontológico; finalmente, puesto que causa en cada cosa su propia operación conforme con el ser de su esencia. "Et

<sup>2</sup> "Omnis motus supponit aliquid immobile", *S. Th.* I. 84. 1 ad 3.

<sup>3</sup> DIONISIUS: *De Divinis Nominibus*. Cap. VIII, Lect. IV, n. 345; *S. Th.*: *In De Div. Nom.*, n. 776 y 786.

sic omnis ratio salvationis consistit secundum quod res conservatur in his quae eis conveniunt secundum suam proprietatem”<sup>4</sup>.

En el ser y en el obrar el ser se manifiesta como uno. En círculos concéntricos, recorriendo los diversos estratos del ser, el agudo espíritu del Aquinate, valiéndose en parte del pensamiento legado por las escuelas platónicas, descubre el principio constante de la unidad del ser. En cualquiera de los órdenes en que se manifieste el ser, tanto en el orden estático como en el dinámico, tanto en el orden formal como en el final, como en el eficiente, tanto en el orden óntico como en el gnoseológico, el ser se manifiesta como uno, de modo que siempre podemos afirmar, en diverso grado, “omnia in omnibus”.

Sin embargo, Sto. Tomás mantiene constantemente la *tensión dialéctica* entre la unidad de lo participado y la multitud de los participantes. Cada cosa tiene su propio logos, y, con él, su propia cuota ontológica. Cada cosa tiene, por ende, su propio valor, y, según él, es ordenado a la unidad del todo, es armonizado, es ordenado al “Bonum universi”, que sólo se alcanza formalmente en la verdad y en el amor personal de la creatura al creador. Aquí se imposta la salvación (Rettung) ontológica de la persona, quien “salvando” las cosas se salva a sí misma, en cuanto en su acto intencional “re-sume” (Andenken: Recollectio) el universo, y al alcanzar formalmente su principio (Schritt zurück) alcanza con la perfección del universo su propia perfección (Voll-endung): “in tantum unumquodque est perfectum in quantum ad suum principium attingit”<sup>5</sup>, “oportet veritatem esse finem totius universi”<sup>6</sup>.

La historia es como misión del hombre, el destino del mundo que vuelve por el “en-simismamiento” del hombre a su origen. La permanencia en su origen, en el abandono a la fuente originaria, es la verdadera nobleza del hombre: “Edel ist, was Herkunft hat”. Noble es lo que tiene origen, y en el origen de su ser permanece (weilt) de modo que por el acto intencional (Denken - Andenken - Erinnerung - Recollectio) permanezca firmemente (Inständigkeit) más allá de toda curiosidad (Unverweilen) en la verdad del ser que es su propio origen<sup>7</sup>.

El Aquinate en un orden total y absolutamente ontológico afirma que “omnis nobilitas cuique rei est sibi secundum suum esse”<sup>8</sup>. El esse, que es el acto primero, es también el último<sup>9</sup>. De ahí que cada ser alcanza su perfección y su nobleza por la vuelta al principio originario.

Cada uno de los seres participa del “esse”, y por ende, tiene su propia cuota de “eidos”, es el término objetivo del acto del entendimiento divino. Vale

<sup>4</sup> S. TH.: *In De Div. Nom.*, n. 786.

<sup>5</sup> S. Th. I. 12. 1; C. G. II. 87.

<sup>6</sup> C. G. I. 1.

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER: *Gelassenheit*, Neske, Pfulligen, 1959. (G.), pág. 60-61; *Über Den “Humanismus”*, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke Verlag, Bern, 1954. (HB) pág. 69; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963. (SZ) pág. 172.

<sup>8</sup> C. G. I. 28.

<sup>9</sup> C. Th. c. 11.

por sí mismo, tiene su propio grado de bondad ontológica porque es el término objetivo de un acto de amor de Dios sin el cual no sería. Es salvado por sí mismo y no sólo como parte de un todo. Salvándose, esto es, realizando su finalidad ontológica contenida en su propia forma, alcanza su propia perfección. Fin (telos) tiene aquí el significado de “entelequia”, impleción del propio ser, Vollendung. En el ser del individuo se consuma la salvación del todo, en la salvación del todo se consuma la salvación ontológica del individuo. La multiplicidad de seres que se origina en la unidad del ser subsistente, permanece en la unidad del ser en la medida en que vuelve a su origen uno.

## II

### EL ESSE, FUNDAMENTO ONTOLOGICO DE LA UNIDAD Y MULTIPLICIDAD DEL SER

Sin embargo, es necesario fundar metafísicamente la unidad-multiplicidad de los seres en el ser; de ahí que surja la pregunta sobre el “esse”.

¿Qué es el ser? El “ser” es el acto de todo acto, y por ello “la presencia del presente”; una presencia ontológica donde el trascendental es en última instancia un acto personal trascendente de inteligencia y amor. Su presencia es un “fundar” metafísico (ajeno a toda operosidad y efectualidad) porque no está en el orden del “fieri” sino en el orden del “esse”. Es este acto el principio arcaico (arkhée) que funda tanto ontológica como gnoseológicamente la unidad indisoluble del ser en la pluralidad individual de los entes.

1. — El “ser” no es “lo-que-es”, pero se nos revela en las esencias. El ser no es tampoco la totalidad de los entes, aunque se nos revela en la multiplicidad de los seres.

2. — El “esse” no es ni el “esse essentiae” ni el “esse existentiae” de los que habla Heidegger<sup>10</sup>. No se trata ni de la mera “realización de una existencia”, por eso nada tiene que ver ni con la “actualitas”, ni con la Wirklichkeit, ni con la Existenz, tal como las concibe Heidegger siguiendo a Suárez<sup>11</sup>. Evidentemente esta concepción mira la existencia como resultado de una “razón de ser”, y, en consecuencia, como siendo a partir de otra cosa (Ur-Sache)<sup>12</sup>, lo que nos lleva a pensar en la existencia como aquello por lo cual “entitas constituitur extra causas suas et desinit esse nihil”<sup>13</sup>. Heidegger traduce esse por existen-

<sup>10</sup> HB. 68-71.

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER: *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961. (N.) pág. 418; 408.

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957. (ID) pág. 70.

<sup>13</sup> F. SUÁREZ: *Disputaciones Metafísicas*, Biblioteca Hispánica Filosófica, Gredos, Madrid, 1960. XXXI, sec. IV, n. 6.



cia, y existencia por “dass-ist”, por oposición a la esencia concebida como posibilidad de la idea <sup>14</sup>.

Evidentemente en tal presentación donde Santo Tomás aparece solidario de Suárez, el “esse” puede caer bajo la crítica de Kant quien reduce toda prueba de la existencia de Dios a un argumento ontológico, o puede ser asumido —prolongando metafísicamente a Kant— por Hegel, quien tiene al existente como el ser en cuanto salido de la “razón de ser” (Grund); de modo que la existencia es la unidad del ser y del aparecer <sup>15</sup>.

3. — El Aquinate más que traducir esse por “que-es” (dass-ist) lo traduciría por aquello “por lo cual algo es” (“wodurch etwas ist”): “ipsum enim esse est quo aliquid est” <sup>16</sup>.

El “que es” (dass-ist) de cada ente es contingente (fáctico): es una esencia en acto; y el que una esencia alcance a ser en acto, es un acto contingente. En cambio el “esse en absoluto” es necesario, según aquello de que la primera evidencia es “ego scio aliquid esse”. Y este “ser” es, desde el punto de vista ontológico, “fundante” de la necesidad de las esencias que son tales, como “modos del ser”. Y desde el punto de vista gnoseológico “funda” este “ser” la evidencia de los “modos de ser” como modos de ser necesarios. Por eso decimos que esse es principio absoluto del ser y del conocer, y es el vértice de toda perfección creada por ser la actualidad absoluta.

Si esse fuera existencia, y existencia se tradujera como “realidad” (Wirklichkeit) encuadrada dentro de un sistema de sucesión necesaria sin logos interior, nos encontraríamos que lo mero real es “alógico” (sin logos), y por tanto, por estar fuera del concepto es algo absolutamente indeterminado, neutro y negativo (ein Negatives überhaupt) <sup>17</sup>, y por tanto, cae “fuera de toda relación de saber” como lo eternamente “apeiron” <sup>18</sup>.

Pero muy por lo contrario el esse en Santo Tomás es el término más formal, el “primum formale” <sup>19</sup> el acto y determinación por excelencia.

Tanto en el Angélico como en el Estagirita se da una experiencia del ser como “hoc aliquid” toda vez que hay experiencia de una cosa. Pero este contacto experiencial no va más allá del acto fáctico de ser, de su existencia fáctica. Esta existencia fáctica es siempre determinada y limitada, y por ende, no puede ser el principio fundante del conocer. Es el momento fenomenológico del conocer, que nos habla de la experiencia del ser que se da cada vez que tene-

<sup>14</sup> H. B. 70.

<sup>15</sup> G. WILH. F. HEGEL: *Enzyklopädie*, Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1959. Apart. 142.

<sup>16</sup> S. Th. I. 45. 5 ad 4.

<sup>17</sup> G. W. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, 1970. 23-27, pp. 66-67.

<sup>18</sup> E. HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. (Id.). Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke, W. Biemel, Haag, 1950-1952. I. p. 6; M. SCHELER: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke Verlag, Bern, 1960, p. 414; *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern, 1968, p. 197.

<sup>19</sup> In II Sent. D. 1.q. 1 a. 1.

mos experiencia de un ente en acto, tanto en la inmediatez de la experiencia de los seres mundanos como en la reflexión de la propia conciencia. Esta no es en realidad una experiencia del ser, sino del “hecho de ser” (*quod sit* o existencia), a lo sumo del acto de una esencia individual en acto, del “*esse in actu*”. La existencia como tal es un simple “hecho” que nos hace patente la finitud de la esencia, la cual en cuanto tal no es necesariamente en acto, sino que está sometida al devenir temporal.

Por eso Santo Tomás insiste en poner la verdad formal del ser en el conocimiento del Universal<sup>20</sup>, de aquel principio por el cual todos los entes son de modo participado. Se trata de trascender la esencia en acto para alcanzar al *esse* como “*actus essendi*”, manifestación difusiva en cada individuo del núcleo radical que es el “*Ens a se*”.

4. — En cada ente se da el ser, en cada ser se da indirectamente el “*esse*”, en cada *esse* se da implícitamente el “*esse a se*”.

En un primer momento se da una captación indirecta del *esse*, puesto que el despertar mismo de la conciencia significa percibir la presencia del ser en el mundo y en sí misma.

Indirectamente aparece el ser como constitutivo de todo ente, pues sin el ser no son los entes. No se puede pensar, por otra parte el ser sin pensar los entes en los cuales se manifiesta (*phainetai*)<sup>21</sup>. El “*no*”, la finitud, pertenece por ende, al *proceso fenomenológico del ser*. Esta negatividad no es un ser de razón, sino que indica la potencia real (diferencia ontológica), diferencia el ser de los entes del ser en sí, es la negatividad que distingue los entes del ser (en cuanto que el *esse* es limitado por la negatividad del ente), es la negatividad del “*pensar del ser*”, el cual no desaparece absorbido (*aufgeht*) en la comprensión del ser, porque no se agota en el ser objeto.

En Hegel y Heidegger, como en la filosofía moderna, fundada en el principio de inmanencia, la verdad del ser del ente es dada como experiencia del ser mismo, de modo que “la presencia” es la experiencia del ser.

Para Sto. Tomás, que en esto esigue a Aristóteles, lo que se hace “presente” de modo inmediato a la inteligencia, constituyéndola como tal, es el ser (*ens*), para indicar lo cual se vale de la fórmula de Avicena: “Lo que en primer lugar alcanza la inteligencia como lo más conocido es el ser, y en él resuelve todos sus conocimientos” (*Ver. I.1*).

No se trata de la primera noción confusa, sino que podemos ir metodológicamente más allá, y mirar al ser como “aquello que es”, distinguiendo así el sujeto del acto de ser.

<sup>20</sup> S. Th. I. 86. 1.

<sup>21</sup> El ser en Heidegger, llega a nosotros como constituyendo al ser-ahí, a través de los entes. De ahí que “nosotros somos... los condicionados por los entes” (*Be-Dingen*). M. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze* (VA.) I. p. 53. Be-Dingen recuerda aquel aspecto de la finitud del ser-ahí en su dependencia referencial con respecto a los entes.

Toda vez que tenemos experiencia de cualquier cosa en acto, sea naturaleza o conciencia, sea en la inmediatez o en la reflexión, tenemos una “experiencia del ser”, tenemos experiencia de que algo es como independiente del acto de conocer, y de que la nada no puede ser. Sin embargo, esta experiencia sola no basta para “fundar” el paso a la metafísica, porque no deja de ser una experiencia de la esencia en acto, pues es una experiencia del “hecho” de ser (existencia).

El momento fenomenológico en la fenomenología se cierra sobre sí mismo, y por consiguiente, al hablarnos de una mera “presencia fáctica” del ser a la conciencia finita nos deja ante un ser fáctico y finito por esencia. Evidentemente no se puede atribuir a esta experiencia un carácter fundante trascendental, a no ser que se quiera hablar de un “fundamento abismal”.

La verdad del ser debe ser puesta, más allá de lo fáctico, en la universalidad. Para ello el momento fenomenológico debe ser un paso hacia el momento metafísico, donde alcanzamos al ser como “actus essendi”. En el momento metafísico se explica la copresencia del “esse” en toda presencia del ser, como constitutivo formal de la misma. El esse es el acto que funda toda presencia, porque constituye trascendentalmente todo ser como la primera y más íntima determinación, como actualidad primera y universal.

Si en un primer momento el ser que se aparece es finito, tanto por el objeto inmediato del entendimiento cuanto por la limitación esencial del mismo entender, sin embargo, en un segundo momento (el metafísico), a través del objeto finito ve el entendimiento brillar (aufblitzen) el principio (arkhée) de todo ser, el esse como “actualidad de todo acto y, por tanto, perfección de toda perfección”<sup>22</sup>, y en éste “relampaguea” (aufblitzt) el “ser subsistente” como principio y fundamento de todo acto de ser, y por ende, de toda unidad en la multiplicidad.

Este “esse... es el acto del subsistente”<sup>23</sup>, lo cual quiere decir que nos encontramos no ante una “relación” (Ver-hältnis)<sup>24</sup>, sino ante un absoluto, de modo que es “el acto mismo de la substancia” en el cual “se funda la unidad misma del supposito”<sup>25</sup>, de ahí que sea el punto de coincidencia de formalidades diversas (“coincidentia oppositorum”). Es un absoluto en el orden substancial, de modo que si bien es accidental con respecto a la esencia, no es un accidente, “sino la actualidad de toda forma existente”<sup>26</sup> y “de toda substancia”<sup>27</sup>. Esto nos dice que si por una parte no es la existencia vacía (Vorhandensein)<sup>28</sup>, por otro no es acto como “activitas” cuyo término sea una obra-

<sup>22</sup> Pot. VII, 2 ad 9.

<sup>23</sup> In I Sent. D. 8, exp. text.

<sup>24</sup> Verhältnis, HB. 77; M. HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Frankfurt A. M., 1965 (WM) p. 12; *Was Heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961 (WD) p. 74.

<sup>25</sup> In I Sent. D. 25 q. 1 a. 4 ad 1.

<sup>26</sup> Quodl. XII. V. 5.

<sup>27</sup> Quodl. II. II. 3.

<sup>28</sup> SZ. 42.

efecto (ergon, Werkheit, Wirklichkeit)<sup>29</sup>. Podemos entonces decir que “esse” no es existencia en el sentido de poner fuera de las causas. “Positio extra causa” es de por sí efecto de un acto de causalidad eficiente, o bien entendida como “sucesión necesaria” de fenómenos, o bien entendida como causa finita que es “principio del movimiento”, pero no principio del esse. El esse no es un acto segundo sino primero, de modo que nada tiene que ver con una “operación productiva que pasa a algo exterior”<sup>30</sup>.

Eckhart, y, antes, Avicena, toman la analogía de la luz y la convierten en una analogía metafísica. Para ellos el esse es el “flujo de Dios en los entes”, que de ningún modo entra en composición con ellos, porque ellos son nada. Esta imagen, después de haber sido secularizada, se prolonga en la mística negativa de Heidegger donde los entes desontologizados pierden consistencia ontológica y se transforman en momentos irrelevantes de un ser dualísticamente concebido como “ser del ente”, como “ser del ser-ahí”, como “ser del pensar”.

En cambio para el Aquinate, el esse es el acto peculiar con que cada esencia participa del ser subsistente, y que con cada esencia, forma un ser. Esto nos abre el camino a un tercer momento que es el momento que podríamos llamar teológico, donde la comprensión del esse implica para su comprensión explícita, la apertura hacia la fuente originaria de todo ser y de todo entender, porque, digamos parafraseando a Platón, “lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es (el ser subsistente) al cual debemos concebir como un objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y la verdad”<sup>31</sup>.

### III

#### EL SER COMO PARTICIPADO Y COMO ANALOGO

La cita de Platón insinúa que para fundar metafísicamente al esse se requiere introducir la relación al ser subsistente que llamamos participación. El ser se “re-vela” en los seres por la participación, y llega a ser alcanzado por la inteligencia y predicado, por medio de la analogía.

Dentro de aquellos que toman a Sto. Tomás como punto de partida de su pensar “como comienzo que permanece” (Rahner) se encuentra ubicada una corriente que procura descubrir “la forma de pensamiento” (Denkform) de Sto. Tomás. La “Denkform” es la “forma” del pensamiento como “horizonte” no pensado, no tematizado por Sto. Tomás, pero que penetra trascendentalmente cada uno de los contenidos del pensar conformándolo en “su estructura interna” (inneren Aufbau). No es en realidad “lo que” (worüber) Sto. To-

<sup>29</sup> N. II, 410 ss; HB. 68-70.

<sup>30</sup> Ver. 23. a. 4 ad 7.

<sup>31</sup> PLATON: *La República*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949. (Rep.) 508 e.

más pensó, sino “con lo que” (womit) el Aquinate piensa, aquello con lo que cuenta para alcanzar las ideas. Esta forma de pensar es una “nueva comprensión del ser” (Seinsverständnis) a cuya luz todo se revela de una manera nueva, o se revelan elementos nuevos que estaban vedados para otra “comprensión epocal del ser”. Esta nueva comprensión del ser como horizonte “epocal” que hace posible el aparecer de nuevos contenidos del pensar, es como horizonte la condición de posibilidad de nuevos contenidos. Concretamente, este nuevo horizonte, con el cual Sto. Tomás como “punto de cambio” (Wendepunkt) inauguraría la modernidad del pensamiento moderno, es la ubicación antropocéntrica de su modo de pensar en oposición a la perspectiva cosmocéntrica del pensamiento antiguo <sup>32</sup>.

Dejando de lado una discusión acerca de la validez de la generalización “cosmocentrismo” para pensadores como Sócrates-Platón o para San Agustín, debemos hacer algunas precisiones acerca tanto del pensamiento de Sto. Tomás como del pensamiento moderno, que nos vuelven a plantear vivamente el problema de la participación y de la analogía.

No se puede negar que la filosofía de Sto. Tomás impostada toda ella en una mentalidad teológica, es una filosofía cristiana. Quien como Heidegger afirme que “filosofía cristiana es un hierro de madera y un malentendido” <sup>33</sup>, debe afirmar que lo que hace Sto. Tomás no es filosofía, menos cuando afirma “que conocemos implícitamente a Dios en todo objeto conocido”.

Pero el Aquinate, en cuanto filósofo, alcanza a Dios partiendo de la creatura. Su inteligencia, perfeccionada ontológicamente por el hábito de la fe, penetra por el camino de la analogía en las entrañas del ser mundano para descubrirlo en la situación ontológica de ser participado, y a través de la participación se remonta al principio de todo ser, entendiendo por causa no “un principio del movimiento”, no una “primera cosa” (Ur-sache), sino “un principio positivo que comunica el ser”. Si quisiéramos caracterizar el pensamiento del Aquinate diríamos que es onto-antropocéntrico en cuanto parte del ser material participado visto desde la perspectiva humana: participación y analogía.

Si no hablamos de “modo de pensar” como “horizonte del ser” que abre “epocalmente” al ser, es para evitar una terminología que tiene las netas características kantianas de la escuela de Marburgo <sup>34</sup>, impregnada además por el hegelianismo que gravita sobre Cassirer, y posteriormente, sobre la fenomenología existencial de Heidegger.

Pero del pensamiento moderno debemos decir que no parte del hombre sino del “yo” (ego cogito) aislado tanto del mundo, como del tú y del nosotros, aislado del ser por la duda originaria. Con Ockam el hombre pierde el mundo

<sup>32</sup> JOHANNES B. METZ: *Christliche Anthropozentrik*, Im Kösel Verlag zu München, 1962. pp. 9-52.

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966. (EM) p. 6.

<sup>34</sup> ERNEST CASSIRER: *Philosophie der Symbolischen Formen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964. I, p. 12 y ss.

y queda relegado a "su mundo" de impresiones del cual sólo puede escapar por medio de una fe fiducial, que adquirirá caracteres religiosos en Lutero. Para escapar de la duda originaria por un camino racional Descartes parte del yo dubitante, y Kant vuelve a partir con Hume de la inmanencia de las "impresiones". El punto de partida cartesiano de Husserl hace obvio el solipsismo que gravita en toda su filosofía. "Yo sólo puedo experimentarme 'directamente' a mí mismo y sólo mis formas de realidad intersubjetivas... Mis vivencias me son directamente dadas"<sup>35</sup>. Se hace del acto de reflexión un acto primero, invirtiendo no sólo el orden natural sino el único orden posible<sup>36</sup>.

En Heidegger el egocentrismo se hace patente en la anfibología de la Existencia como "Jemeinigkeit": "El ser del Dasein es en cada caso el mío"<sup>37</sup>. Esta ubicación egocentrista de la fenomenología se funda en el inmanentismo del punto de partida de la filosofía moderna, que deja de ver los seres como participación del ser y de la verdad subsistente, perdiendo así la consistencia ontológica, y, al conocer como participación intencional del ser.

En el orden gnoseológico, el nominalismo latente, que afirma el conocimiento directo de lo individual, pierde la noción de analogía y termina en un agnosticismo metafísico. Y al perder al ser la inteligencia se pierde a sí misma como la capacidad de identificarse inmaterialmente con el ser y se transforma en razón calculadora: el "logon didonai" se transforma en un "reddere rationem". Al perder el ser el hombre se pierde a sí mismo, y la filosofía moderna busca un nuevo sentido para el término "humanismo". La filosofía moderna no es, por tanto, antropocéntrica sino más bien egocéntrica.

El problema del hombre en Sto. Tomás implica plantear el problema del ser. Y el problema del ser implica enfocararlo desde la continuidad de grados de consistencia ontológica, y desde la creatura ("participación"), y mirarlo desde la inteligencia humana cuyo objeto formal propio es el ser visto desde la esencia de los entes materiales (analogía).

1. — "Así como el objeto formal de la vista es el color, del mismo modo el objeto formal del entendimiento es el ser"<sup>38</sup>.

Pero el ser es participado de "diversas maneras" por los "diversos entes". Y al decir que es participado de diversa manera expresamos, por una parte, la unidad originaria de su origen, y, por otra, la multiplicidad de los grados del ser, según la densidad ontológica "participada".

Así como el uno no solo no es adversario de lo múltiple, sino que es principio de la multiplicidad (sin la unidad originaria del ser, el pensar mismo se perdería en el caos heteróclito de la multiplicidad); del mismo modo, el ser

<sup>35</sup> *Id.* II, p. 200; EDMUND HUSSERL: *Cartesianische Meditationem*, herausg. von S. Strasser, Haag, 1963, p. 139. RENÉ DESCARTES: *Discours de la Méthode*, par Et. Gilson, J. Vrin, París, 1964. IV partie, pp. 89 y ss.

<sup>36</sup> *Ver.* I, 9; X, 8.

<sup>37</sup> SZ. 41; 42; 43; 187; 188.

<sup>38</sup> C. G. II, 83.

absoluto no sólo no es adversario, sino que es el fundamento de los seres que "son" "per habitudinem ad primum principium essendi", "per habitudines ad unum primum"<sup>39</sup>. Esta relación que desde el punto de vista ontológico es llamada participación, y la explicitamos diciendo que todo participado dice relación ontológica trascendental al participante, en términos lógicos es expresada por la analogía.

La originalidad de la metafísica de Sto. Tomás vuelve a manifestarse en este nuevo problema, donde aparece enfocada desde otro ángulo la relación y correspondencia entre ser y conocer. Esta es justamente la originalidad del Aquinate: descubrir en el objeto de la inteligencia (el ser) la necesidad de una participación real que es expresada en términos lógicos por la analogía.

A través de la contrariedad física-metafísica, que nos abre el camino hacia los diversos grados del ser según los diversos grados de densidad ontológica, descubrimos la vía ascendente que nos conduce a la fuente del ser, hacia el ser subsistente que en última instancia "funda"<sup>40</sup>, en el ser como en el conocer, la multiplicidad de los seres. El camino hacia un máximo en la esfera trascendental es lo que llamamos "la vía henológica". El "maximum ens" funda la unidad-diversidad del ser sin lo cual se hace imposible el pensar, puesto que "algo sólo es inteligible en cuanto es uno"<sup>41</sup>. La unidad del ser no es una ley lógica (sujeto trascendental en sus diversas versiones críticas y fenomenológicas), sino una imposición del objeto-ser, pues "el esse funda la unidad de la cosa"<sup>42</sup>. La diversidad es otra imposición del objeto, que es tan ser como seres: el ser se revela a la inteligencia en los seres. Fundamento ontológico de la unidad del ser, que el objeto impone a nuestra inteligencia desde la multiplicidad real, es la unidad del "Ens a se" principio de todo ser. De lo contrario el pensamiento "procederet in infinitum". Como en el orden cognoscitivo el ser y los primeros principios son principios trascendentales, fuera de toda serie, del mismo modo en el orden ontológico el ser subsistente es un principio exigido por la serie de los participados, siendo él mismo un fuera de serie. Sin este fundamento ontológico es imposible el objeto del pensar, y, por ende, el pensamiento mismo. Fundamentar la unidad ontológica del ser, es "fundar" la consistencia ontológica de los seres, y, con ella, la esencia misma de nuestro conocimiento y su posibilidad: "es lo mismo percibir que percibir el ser"<sup>43</sup>.

A. — Desde el punto de vista de la estructura del ser finito la participación se expresa en términos de potencia y acto, materia y forma, substancia y accidente. La participación barre en este orden el área predicamental donde tiene

<sup>39</sup> S. THOMAE AQUINATIS: *In Librum de Causis*, Marietti, Taurini, 1955. Lec. 25, n. 409.

<sup>40</sup> *Comp. Theol.* c. 68.

<sup>41</sup> *Quodl.* VI. a 1.

<sup>42</sup> *Quodl.* IX. 2 ad 2.

<sup>43</sup> PARMENIDES: *Frag.* B. 3; B. 6; DIELS-KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Wiedman, Dublin-Zürich, 1966.

lugar la causalidad formal-material, donde rige el principio aristotélico "forma dat esse"<sup>44</sup>. La composición metafísica de "essentia et esse" va a permitir integrar este principio dentro de la doctrina metafísica de la participación, porque permite descubrir la esencia como una determinación del acto de ser, objeto directo de la acción creadora.

El esse establece una comunidad formal (análoga) entre los seres y el ser subsistente. Desde la perspectiva del ser participado participación implica composición en la estructura óntica y relación trascendental constitutiva "ad unum primum" que se va elevando en la escala del ser hasta alcanzar al ser primero. Este "unum primum" cumple en cada estrato una función ontológica "fundante". "Fundar" ontológicamente significa encontrar aquello "cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit"<sup>45</sup>.

B. — Pero desde el participante la relación debe interpretarse en última instancia en términos de causa eficiente, pues toda causa "ad genus causae efficientis reducitur"<sup>46</sup>, y, en última instancia metafísica, debe interpretarse en términos de causa eficiente absolutamente universal.

La aporía platónica se plantea por haber univocado la participación, reduciéndola al orden de la esencia. En el neoplatonismo la emanación como "caída" ontológica elimina toda causa, tanto trascendental como predicamental, cayendo en un monismo que busca, pero no logra afirmar, la multiplicidad, pues, eliminando la causalidad, elimina "la comunicación formal" entre los diversos estratos. Por esta línea se desarrollará en la época moderna el monismo de Spinoza y Hegel.

El inmanentismo aristotélico define la causalidad eficiente en términos de causalidad predicamental, esto es causa motriz "secundum fieri": "principio del cual procede el movimiento"<sup>47</sup>, quedando excluida en esta definición la causalidad eficiente trascendental o "secundum esse".

Para el Aquinate la causalidad formal predicamental se integra a la causalidad trascendental a través del acto de ser, pues toda forma es forma por el acto de ser, que es "el acto de todo acto y la forma de toda forma"<sup>48</sup>. A su vez la participación formal del esse es reducida a la "participación efectiva"

<sup>44</sup> S. Th. I. 42. 1 ad 1; Y Dios es en última instancia El mismo "cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit". In I Sent. D. I. 3 ad 3.

<sup>45</sup> S. Th. I-II, 94. 2.

<sup>46</sup> In Lib. de Causis. Lect. I. En este fisicismo aristotélico, mal entendido por la gravitación kantiana, permanece M. Müller cuando dice que para Sto. Tomás como para Kant "la causalidad libre está junto a la causalidad natural" permaneciendo ambos en el "esquema ontológico de Ur-sache und Wirkung", *Existenz-Philosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle Verlag, Heidelberg, 1964, p. 178. La incapacidad para comprender la causalidad del ser, hace luego problemática no sólo la prueba de la existencia de Dios, sino también el sentido ontológico del mundo como "expressio et repraesentatio" del Verbo Divino (C. G. IV, 42), la posibilidad del milagro, y, más aún, hace problemática la fundación misma de la libertad.

<sup>47</sup> Phys. II. 3.

<sup>48</sup> S. Th. I. 1. ad 3.



pues toda causalidad es tal “per habitudinem” a la causa eficiente, y toda causa eficiente, es tal “per habitudinem” a la causa primera (vías del movimiento). Dios no suprime la causalidad formal intrínseca, sino que la causa, como causa la acción y el efecto de las causas segundas. Causar, aquí, no significa “ser principio del movimiento”, sino, ser principio positivo que comunica el ser a otro<sup>49</sup>. La causalidad divina desde el acto de ser “funda” ónticamente la causalidad creada. Su acción no es, por tanto, un “hecho”, ni un momento histórico, porque no participa el origen del ser sino el ser mismo<sup>50</sup>. La creación no es un “hecho” sino una situación metafísica: “esse non potest conservari sine causa essendi, sicut nec motus sine causa movente”<sup>51</sup>.

El sentido fundante de esta causalidad trascendental nos lleva a una nueva comprensión del principio aristotélico “quidquid movetur ab alio movetur”<sup>52</sup>, eje de las dos primeras vías. Este principio no tendrá como en el Estagirita un valor preponderantemente “físico”, sino metafísico, como participación del ser. La participación del ser es el fundamento metafísico del obrar: la acción divina constituye desde el esse el obrar de la creatura dándole sentido ontológico a su ser substancial: “esse est propter operationem”<sup>53</sup>.

2. — Kant dice que “si no se acepta la idealidad del tiempo y del espacio... no queda otra solución que el espinosismo”<sup>54</sup>. Y esto es cierto en su sistema.

Si no se admite la definición y correlación entre modo de ser y modo de conocer, si no se acepta en el orden real la participación y en el orden semántico la analogía, si se pierde de vista la unidad gnoseológica-ontológica del objeto, esta unidad debe entonces ser puesta por la facultad como principio a priori de síntesis, esto es, por la espontaneidad del sujeto. Esto vale para todas las variaciones kantianas sean ya abiertas como “la filosofía de las formas simbólicas”, por medio de las cuales el espíritu organiza el caos y sale a un “mundo” donde se hacen históricamente posibles los seres y la libertad; sea una forma velada del pensamiento trascendental, como sucede en Heidegger, para quien, es “la estructura fundamental de la subjetividad” la que obra el principio ontológico-gnoseológico de unidad-pluralidad del ser de los entes<sup>55</sup>.

Para Heidegger el momento culmen del conocimiento humano se da en la captación de la trascendencia fácticamente finita. Esto significa la aceptación

<sup>49</sup> *In Met.* V, 1. 1, nn. 749-751.

<sup>50</sup> *Pot.* V, 1 ad 5.

<sup>51</sup> *S. Th.* I. 104. 1; cfr. I Sent. d. 7 q. 1 ad 3.

<sup>52</sup> *Phys.* VIII, 4, 254 b 20 ss.

<sup>53</sup> *C. G.* III. 113.

<sup>54</sup> *KPV.* 182.

<sup>55</sup> M. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1965. (KM) p. 206; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1971. p. 41. En “*Zur Seinsfrage*”, V. Klostermann, Frankfurt, 1959, el autor para enfatizar la inseparabilidad del ser y la esencia del hombre recurrió a una muy especial escritura: p. 31 ss. En *WD*, haciendo un uso libre del verbo griego “*khree*” del frag. 6 de Párménides, insiste en afirmar que el ser necesita del pensar para llegar a ser él mismo (*WD*. 118; 114; 116; cfr. *N.* p. 390-394: *Brauch*, *Not.*).

de la limitación esencial de la Ek-sistencia como “ser-en-la-no-verdad” de “ser-para-la-muerte”, de la “Geworfenheit” como un “derelicti sumus in mundo”.

Para decirlo de otro modo, el momento álgido del conocimiento (Denken) se da en el reconocimiento del sentido del todo, que en el fondo es el reconocer el sin-sentido del todo, porque el fundamento del mismo está dado por el “ser-ahí” como “fundamento abismal” (abgründiger Grund) <sup>56</sup>. Heidegger permanece desde el primer momento en la posición inmanentista de la filosofía moderna, esto es en un inmanentismo gnoseológico de tipo irracional. Que el ser se oculta al revelarse es sólo un problema del fenómeno que “es” (llega a la presencia: “west”) en el Dasein, sin el cual no “es” porque “ser y fenómeno se co-pertenecen” <sup>57</sup>. Es decir que en el fondo no es un problema ontológico sino un problema gnoseológico pero de una gnoseología sin ser, esto es de un conocimiento que no “participa” del “fulgor objecti”: el Ex-sistir no es un “fieri aliud in quantum aliud”, no es un “habere formas alienas ut alienas”, no es un participar inmaterialmente del ser, no es una identificación intencional (y, por ende, limitada) con el ser; Ex-sistir es sólo un fáctico y sin fundamento trascender del ente hacia el mundo como “iluminación del ser” (Offenheit des Seins) <sup>58</sup>, pero de un ser “esencialmente finito” <sup>59</sup>, que es en cuanto se aparece al hombre, de ahí que ser y hombre se “co-pertenecen” <sup>60</sup>, de un ser que no es absoluto sino que consiste en una “relación” (Ver-hältnis) <sup>61</sup>, y que por eso no puede llegar a ser (wesen) sin el hombre <sup>62</sup>, que en cuanto “ser-ahí” perteneciente a la esencia (al llegar a la presencia) del ser, anonada <sup>63</sup>.

Para Sto. Tomás, a medida que conocemos, esto es que participamos inmaterialmente del ser, vamos descubriendo la limitación del propio acto de conocer, no sólo como limitación extensiva (fáctica), sino también intensiva (esencial) <sup>64</sup>. Al descubrir al ser que se revela, descubrimos la limitación de nuestra verdad lógica, es decir descubrimos nuestra no-verdad (no la no-verdad del ser) que nos habla de un conocimiento “ana-lógico” (conforme a una proporción al logos), según referencia a un primero (“por habitudinem ad unum primum”), que en última instancia metafísica es uno real y único.

Esta relación ontológica (relación trascendental) <sup>65</sup>, a uno primero se da en primer lugar dentro del ámbito predicamental: las categorías son el caso

<sup>56</sup> N. I, 577 ss.

<sup>57</sup> EM. 83.

<sup>58</sup> HB. 100.

<sup>59</sup> WM. 35.

<sup>60</sup> ID. 28; “Es braucht”, WD 3, se corresponde con “Es gibt”. HB. 80; cfr. N. II. 390-394: “Das Sein ist in dem zwiefach einigen Sinne nötigend: es ist das Un-ab-lässige und das Brauchende im Bezug der Unterkunft, als welche das Wesen west, dem der Mensch als der Gebrauchte gehört. Das zwiefach Nötigende ist und heisst die Not. In der Ankunft des Ausbleibens seiner Unverborgenheit ist das Sein selbst die Not”.

<sup>61</sup> HB. 77.

<sup>62</sup> G. 62-63.

<sup>63</sup> HB. 114; WD. 74.

<sup>64</sup> S. Th. I-II. 4. 3 ad 1.

<sup>65</sup> “Unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad primum essendi principium”. In *De Causis*, lect. 25, n. 409; *Pot.* VII, a. 11. ad 1.

típico de la analogía de atribución. Hay tres modos reales de ser: el movimiento, que en su concepto indica negación; el accidente, que sin incluir la negación, adolece de la necesidad de no ser su fundamento; y la substancia, que, por subsistir por sí misma, “funda” ontológicamente los otros modos del ser. En esta área barrida por el ser predicamental, la relación esencial a uno primero funda la analogía de atribución intrínseca según una proporción.

Pero la relación a uno primero puede ir más allá del ámbito predicamental, “más allá del ser”<sup>66</sup>, y llevarnos al origen “arcaico” del ser, según el principio de que “todo lo que tiene algo por participación se reduce a aquello que lo tiene por esencia”<sup>67</sup>. La semejanza ontológica (analogía) entre la creatura y Dios tiene su origen en la participación y se funda en el “ordo creaturae ad Deum” que podemos denominar con la tradición tomista relación trascendental de la creatura a Dios. Sobre esta relación se funda, por tanto, la analogía de atribución intrínseca que, por no haber “ninguna determinada distancia”<sup>68</sup> entre la creatura y el creador podemos llamar analogía de atribución según la mera proporcionalidad.

Para Heidegger como para Sto. Tomás, en el tomar conciencia del ser, se da el momento álgido de la filosofía, se da el ápice del pensamiento, que siempre es pensamiento del ser. Para ambos este pensar es no conceptual, pero “funda” el pensar conceptual<sup>69</sup>. Sólo que el modo de tomar conciencia, de abrirse al ser, es totalmente opuesto.

Para Heidegger la resolución (*Ent-schlossenheit*: *Er-schlossenheit*) es el momento culminante del “ser-ahí” en su “ahí-del-ser”, es el momento culminante de la verdad. En la “resolución”, que es en el fondo el “paso atrás”<sup>70</sup>, reconoce el *Dasein* la no-verdad como el sello de la negatividad de la propia existencia. Se resigna a la finitud que es inmanencia, y así se completa a sí misma en un auténtico “poder ser” que implica como suprema posibilidad la muerte, como constituyente existencial del “ser-ahí”: “Sólo como mortal alcanza el hombre a habitar el mundo como mundo”<sup>71</sup>.

Como “sólo mientras haya ser-ahí, hay ser”<sup>72</sup>, como el aparecer constituye al ser; al ser cada aparecer —en la totalidad presente por la muerte— esencialmente finito, es el ser mismo esencialmente finito, no sólo por ser “ser del ente”, sino también por ser, ser del ser-ahí esencialmente finito, no sólo como individualidad sino en la totalidad de su esencia histórica<sup>73</sup>. De ahí que la

<sup>66</sup> *Rep.* 508 e. 509 b.

<sup>67</sup> *Comp. Theol.* c. 68.

<sup>68</sup> *Ver.* II a. 11.

<sup>69</sup> *HB.* 110; *Ver.* I. 3; *In Boeth. De Trint.* V. 3 c.

<sup>70</sup> *VA.* 54.

<sup>71</sup> *VA.* 55. Heidegger es de alguna manera el “pensador” de Hölderlin, y “Heimkunft” de Hölderlin es “el camino de la muerte”. BEDA ALLEMANN: *Hölderlin y Heidegger*. Comp. Gral. Fabril Editora, Bs. As., 1965, pp. 78-79.

<sup>72</sup> *SZ.* 212; *HB.* 83.

<sup>73</sup> *HB.* 90.

muerte (“arca de la nada”) sea en el Dasein “la acogida del ser” (Ge-birg) <sup>74</sup>. Esencialmente finito <sup>75</sup>, y por ser “lo-en-disputa” (Strittige) origen esencial de la nada y lo anonadante <sup>76</sup>.

Brevemente, está en la falsedad, “erra” necesariamente <sup>77</sup>, porque la trascendencia es finita, lo cual en el fondo es aceptar la “aequivocatio” absoluta del ser. El ente es siempre la nada del ser. Es el polo negativo del ser, puesto que si bien hay una exigencia del mismo para la aparición (wesen) del ser, con todo el ser no es participado sino que permanece siempre lo otro absoluto. El pensar es lo otro del ser, irreconciliable con el ser aunque inseparable del ser, puesto que el pensar no es participar del ser, sino sólo es el lugar donde aparece el ser. Dios es el más allá, “lo otro” del ser, lo que queda no sólo más allá, sino fuera de las fronteras del pensar. Como en Kant, el pensar no puede afirmar ni negar a Dios <sup>78</sup>. La “diferencia ontológica” es la afirmación de un dualismo dialéctico dentro del monismo ser-ente. Si se eliminara la ambigüedad del ser-ente, ser-pensar se desplomaría el sistema de Heidegger.

En el Aquinate, de un modo semejante se alcanza en el juicio negativo el punto álgido del ser humano que es siempre y sólo conocer del ser. El reconocimiento y elaboración del concepto análogo supone ya haber alcanzado el conocimiento del objeto de la metafísica. Se capta el ser como análogo, esto es como limitado en su ser (participado) y en su concepto (ana-logo); se capta al ser como “referido”, tanto en el orden ontológico (relación trascendental), como en el orden lógico (analogía) a un primero, por relación al cual (per habitudinem ad), todo ens “es constituido y denominado ser”.

En el objeto de la metafísica capta el hombre su propia limitación y negatividad tanto en el orden del ser como en el del conocer. Tanto él mismo, como el acto de conocimiento, son seres ontológicamente relativos, que son por relación trascendental a un primero que está más allá del ser que se nos ofrece y más allá del conocer. El juicio descubre lo que al mismo tiempo encubre: descubre la proximidad del misterio. Sin embargo, el propio conocer no es lo otro del ser, sino que es tal por participación ontológica-intencional de aquello que realmente lo trasciende.

3. — El problema de la atribución aparece así como impostado en el problema del ser, y como correlativo al participar del mismo. A diverso tipo de participación real, corresponde un diverso tipo de atribución metafísica, siendo la analogía como la traducción lógica de la participación.

A la participación predicamental, según la cual cada uno de los individuos participa de la especie, corresponde la “analogía de desigualdad” que el Aquina-

<sup>74</sup> VA. II. 51.

<sup>75</sup> WM. 35.

<sup>76</sup> HB. 112-114.

<sup>77</sup> ED. 17.

<sup>78</sup> HB. 103.

nate llama “secundum esse et non secundum intentionem”<sup>79</sup>. A la participación del ser “por derivación formal”, por indicar una determinada distancia ontológica entre el participante y lo participado corresponde lo que vamos a llamar analogía de atribución intrínseca de proporción que por otra parte “funda” todo conocimiento unívoco (S. Th. I. 13. 5 ad 1). A la participación que en su concepto formal implica una “diremtio” absoluta, pues significa derivación causal eficiente del ser puro al ser participado, puesto que marca una distancia in-finita, vamos a llamarla analogía de atribución intrínseca según proporcionalidad.

Por todos los caminos recorridos, el conocer intelectual toma conciencia de su esencial “relatividad” ontológica, y de su dispersión en la multiplicidad de los seres, en los cuales se manifiesta el ser. Pero al mismo tiempo cobra conciencia de la fundamental unidad del conocer fundada en la unidad del ser: la unidad de todo lo que existe, y por tanto, del conocimiento que lo capta, está dada y fundada en la unidad ontológica del “esse” que hace posible al pensar.

El camino del metafísico se inicia siendo un descubrir el ser en la consistente realidad ontológica de la multitud de seres: “est enim rationi proprium circa multa diffundi et ex his unam simplicem cognitionem colligere”<sup>80</sup>. Pero al alcanzar el momento álgido de su experiencia (Er-fahrung) del ser, comprende que en última instancia todo conocimiento no es sino un re-conocimiento (anamnesis: An-denken) de aquel acto personal de inteligencia y amor por el cual son todas las cosas y en el cual “con-sisten” todas las cosas. Al metafísico compete explicitar lo que está contenido en todo conocimiento: “Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito”<sup>81</sup>, y descubrir que Dios es la “Arkhee” que funda ontológicamente todo ser y conocer. La “In-ständigkeit” como permanencia en el origen es la perfección y la nobleza del hombre<sup>82</sup>.

Tal vez esto sólo sea claro para quien tiene el hábito de la fe por el cual quien se “re-vela” da la potencia de ver<sup>83</sup>. Tal vez diga el teólogo que el hábito de la fe (sigillatio quaedam primae veritatis in mente)<sup>84</sup>, y la capacidad de descubrir la esencia última de la creatura como “expressio et representatio” del Verbo Divino como palabra dicha por Dios<sup>85</sup> como cuasi potencia de la gracia implique el amor. Esto nos llevaría a la frontera del saber donde ser, conocer y amor recobran su originaria unidad, y donde el conocimiento como anamnesis, como “re-collectio” es revelación, y donde sólo queda por decir que “memoria est amor”.

<sup>79</sup> *In I Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 1.

<sup>80</sup> *In Boeth. De Trin.* q. VI a. 1, 3.

<sup>81</sup> *Ver.* 22. 2 ad 1.

<sup>82</sup> *G.* 60-61; *C. G.* I. 28.

<sup>83</sup> *Comp. Theol.* 2, 243. Cfr. PLATÓN: *Rep.* 508 e.

<sup>84</sup> *In Boeth. De Trin.* 3. 1 ad 4.

<sup>85</sup> *C. G.* IV. 42.

## VI

## CONCLUSION

- I. — Si miramos al ser desde la perspectiva del *esse*, tal como lo vio Sto. Tomás, debemos afirmar que:
1. — El ser se revela inmediatamente como uno en el múltiple; porque, uno en su origen, recobra la unidad en un grado superior en el acontecer, sin perder el valor y la densidad ontológica de lo individual.
  2. — El *esse*, acto de todo acto, es por ello presencia del presente: una presencia ontológica, donde el trascendental es en última instancia un acto personal trascendente de inteligencia y amor. Su presencia es un fundar metafísico, ajeno a toda operocidad y efectualidad, porque, si bien incide en el orden del *fieri*, es *arkhée* en el orden del *esse*. Este *esse* funda tanto óntica como gnoseológicamente la unidad del ser en la individualidad múltiple de los seres.
  3. — El ser se revela en los seres por la participación, y llega a ser alcanzado por la inteligencia a través de la analogía metafísica. El *esse* es alcanzado en y por un pensar que funda el pensar conceptual, sin ser él mismo conceptual, porque el *esse* es objeto de la segunda operación de la mente.
- II. — La fenomenología, por su parte, como epígono de la filosofía moderna formaliza e inmanentiza el ser. Consecuentemente:
1. — No logra justificar la unidad del ser, sino a costa de caer nuevamente en un monismo estático-dinámico semejante al de Párménides-Heráclito, Spinoza-Hegel.
  2. — “Presencia del presente” viene a significar presencia ante un finito “percatarse-de”, donde ser se disuelve en un aparecer, semejante (no igual) al de Kant; o, como en Hegel, que viene a ser la lógica prolongación metafísica de Kant, el ser-aparecer se asemeja al logos impersonal que une dialécticamente en la medida en que separa, excluyendo toda participación formal.
  3. — Confundida existencia con “efectualidad”, y causa con “cosa primera”, se pierde el concepto de causa como principio que comunica el ser, lo que implica la pérdida del concepto de creación, y de fundar metafísico; y, desde el punto de vista gnoseológico, la caída en la “*aequivocatio*” del “círculo hermenéutico”. Por este camino vuelve Protágoras a la escolástica alemana contemporánea.

## LA PALABRA (\*)

### I. — LA PALABRA EN DIOS

#### 1. — *El Verbo y la Verdad identificadas en Díos, Fuente de todo ser y verdad*

“En el Principio era la Palabra”<sup>1</sup>. El Ser infinito iluminado eternamente por el Verbo infinito, el Acto puro del Ser o Verdad identificado con el Acto infinito del Entender o Palabra. Desde toda la Eternidad todo ser es inteligible y está entendido; está expresado en su verdad por el Verbo.

Todo ser es verdadero, asequible y formulable por el verbo de la inteligencia, precisamente porque en su origen imparticipado el Ser o Verdad está entendido y formulado por el Verbo en la identidad de un mismo Acto infinito.

Desde esa Fuente originaria de Ser y Entender infinitos identificados, desciende por participación suya todo ser o verdad y todo entender o verbo finito. El Ser o Verdad exhaustivamente entendida por el Verbo se proyecta en todo ser y entender finitos, que sólo son por participación de aquéllos. Toda *esencia* o modo de ser finito únicamente es por participación inmediata de la Verdad y del Verbo infinitos, que necesariamente lo dice y constituye, y toda *existencia* finita llega a ser, permanece y crece en su acto o perfección sólo por participación inmediata del Verbo infinito amorosa y libremente pronunciado.

#### 2. — *La doble participación del Ser y Entender divinos*

La identidad originaria de Ser y Entender en el Acto imparticipado e infinito, se escinde en su descenso participado y finito: la verdad o inteligibilidad de los entes materiales, por una parte, y la inteligencia espiritual del hombre, capaz de pronunciarla y de restablecer así —siquiera inmaterialmente— la unidad de Ser o Verdad y del Verbo en el seno del acto intencional de éste.

---

(\*) Disertación pronunciada por Mons. Dr. O. N. Derisi el 28-IV-77 en la Academia Argentina de Letras, con motivo de su ingreso en la misma.

<sup>1</sup> *Ev. de S. JUAN*, I, 1.

## II. — DEL VERBO IMPARTICIPADO AL VERBO PARTICIPADO

3. — *La palabra constitutiva de las esencias*

En todas las cosas podemos distinguir la esencia de su existencia: aquélla constituida por las notas que la definen, que la hacen tal o cual cosa; y ésta, por el acto que confiere realidad a esas notas, es decir, que hace que la esencia realmente sea en sí misma.

La esencia es un modo capaz de existir, algo que no existe ni es real en sí mismo antes de existir, pero que es más que la nada, pues, a diferencia de ésta, puede llegar a existir. Es un modo de existir, una capacidad finita de participación de la Existencia misma. Por eso, si esta Existencia no fuese posible, las esencias no tendrían sentido, se diluirían en lo impensable, al carecer de referencia a la Existencia que las fundamenta.

Pero la Existencia misma no puede ser puramente posible, debe existir necesariamente, pues de otra suerte no podría llegar a existir, dejaría de ser la Existencia y sería imposible y absurda.

Por eso, como ya lo advirtió Leibniz, las esencias suponen y son participación de la Existencia en sí de Dios, y ellas mismas constituyen, por el solo hecho de ser, una demostración de la Existencia de Dios. Porque si Dios no existiese, si no existiese la Existencia en sí infinita, las esencias se destruirían en su propio ser, dejarían de ser tales, y nada sería posible ni imposible, y nuestro pensamiento o verbo perdería todo objeto y se desvanecería en el sin sentido.

La Existencia o Perfección infinita está identificada con su Verbo o Pensamiento. Este Verbo infinito comprende exhaustivamente su Existencia también infinita, y no puede dejar de ver en Ella los infinitos modos finitos capaces de participar de la misma: no puede dejar de ver y constituir las infinitas participabilidades o *esencias* finitas. Si el Pensamiento divino no las de-velase y formulase, dejaría de ser infinito. Por eso, en su Perfección infinita de Existencia, el Verbo divino ve y constituye de un modo necesario las *esencias*, capaces de existir fuera de Ella.

Las esencias son porque el Verbo de Dios necesariamente las contempla en su Esencia y, en viéndolas, las constituye o, con mayor precisión aún, porque las está pensando y constituyendo. Son seres reales sui generis en sí mismas, antes de existir, porque son objeto del Verbo divino que las dice y constituye.

Por eso las esencias son inteligibles, son verdaderas, capaces de ser entendidas. Y son verdades eternas, inmutables y en número infinito, como el Pensamiento divino, que desde toda su eternidad y de un modo necesario les confiere ser propio.



#### 4. — *La Palabra identificada con el Amor*

El Verbo de Dios no sólo constituye las esencias; identificado con el Amor infinito de su Voluntad, pronuncia además y generosamente su palabra que confiere existencia o acto real a las esencias, que libremente elige. Porque, a diferencia de las esencias, cuyo nombre no puede dejar de ser pronunciado por la Inteligencia divina, las existencias no son necesariamente queridas por la Voluntad y el Verbo infinito. En efecto, Dios no necesita de las existencias creadas, es infinitamente perfecto y feliz en sí mismo. De aquí que Dios confiere existencia a las esencias por un acto libre y generoso de Amor, formulado por su Verbo, como una participación de su Existencia o Perfección.

Por todo lo cual, con toda verdad, podemos afirmar: *somos porque Dios nos piensa y existimos porque Dios nos ama*. Nuestra esencia es tal bajo la Palabra o Verbo divino que necesariamente la está diciendo, y llegamos a la existencia, nos mantenemos y acrecentamos en ella —*creación, conservación y concurso divinos*—, porque el Verbo divino nos está transmitiendo el mensaje generoso del Amor, que nos hace partícipes de su Existencia. “El lo dijo, y fueron hechas”<sup>2</sup>. “Y sin El nada se hizo de cuanto ha sido hecho”<sup>3</sup>.

#### 5. — *El mundo ininteligible y del absurdo del ateísmo.*

El ateísmo conduce a la destrucción, más aún a la aniquilación de las esencias y de la existencia.

Jean P. Sartre lleva el ateísmo hasta sus últimas consecuencias. En efecto, si las esencias son porque Dios las piensa, es claro que si Dios no existiese, no habría esencias, sólo sería la nada. Sartre ha aceptado la conclusión: “no hay esencias, porque no hay Dios que las piense”<sup>4</sup>. Y sigue adelante hasta la aniquilación del ser. Sin Dios, el hombre es un “ser que no es lo que es y es lo que no es”<sup>5</sup>, “es una pasión inútil”<sup>6</sup>.

Por otra parte el ser del mundo material —el único verdadero ser para Sartre— no tiene razón de ser, es un ser absurdo que está ahí sin saber por qué y, en definitiva, no es sino un *puro aparecer* en este ser del hombre, que no es, que es la nada del ser.

Sartre ha aceptado el dilema: o el Ser de Dios o la nada absoluta; y ha optado por la nada. Naturalmente esto es absurdo, porque si todo fuera nada, tampoco habría filosofía de la nada ni nadie para decirla: todo sería una obscuridad cerrada y un silencio imperturbable.

<sup>2</sup> Ps., XXXII, 9.

<sup>3</sup> Ev. de S. JUAN, I, 4.

<sup>4</sup> J. P. SARTRE, *El Existencialismo es un Humanismo*, Conferencia traducida y publicada por la Revista Sur.

<sup>5</sup> J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 82, 19 ed., Gallimard, París.

<sup>6</sup> *Ibid.*, págs. 82 y ss. y pág. 708.

Cuando se suprime o se prescinde del Verbo, el mundo pierde su inteligibilidad, su verdad y, por eso mismo, su bondad y su belleza. No hay ya verdad que pronunciar, no hay bondad que amar, no hay belleza que contemplar.

Es el mundo de la obscuridad y del absurdo, el mundo del silencio incommunicable, que no puede responder a la pregunta del hombre, porque ha sido despojado de su verdad, de su bondad y de su belleza, que por su contingencia únicamente pueden descender del Pensamiento y del Amor de Dios. Por eso, aun la pregunta se deshace en el sin sentido o nada que quiere ser y que nunca es, por eso el ser que interroga —el hombre— es “una pasión inútil”, un anhelo de ser, frustrado desde la raíz de su nada. O como dice Simone de Beauvoir: “una trascendencia finita siempre fracasada en la nada”.

Y, ¿no es éste acaso el mundo en que se debaten tantos hombres de nuestros días, que han dejado de oír la Palabra de Dios en las cosas? Un mundo absurdo, que por eso se manifiesta en la “náusea” (Sartre) o en la “angustia” (Heidegger). Un mundo sin esperanza, que nos conduce a la desesperación y la nada (Sagan y S. Beauvoir).

### III. — LA PALABRA HUMANA

#### 6. — Situación privilegiada del hombre por su espíritu

Afortunadamente para nuestro espíritu, para las letras, las artes y la filosofía, todo este mundo de la nada es impensable. Esta hipótesis diluye por sí misma su propio absurdo, no puede formularse siquiera sin contradicción, porque el hombre no puede pensar ni hablar sin una esencial referencia a la verdad, no puede amar sin una esencial referencia a la bondad ni puede contemplar sin una esencial referencia a la belleza trascendentes o realmente distintas de él, vestigios de la Verdad, de la Bondad y de la Belleza y del Verbo de Dios, por los que se comunica al ser espiritual —*imago Dei*— que es la persona humana.

“Pregunté a la tierra, y respondió: *no soy tu Dios*; y a cuantas cosas se contienen en ella, y me respondieron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a todos los animales que viven en las aguas y me respondieron: *no somos tu Dios*, búscale más arriba. Pregunté al aire que respiramos y respondió todo él con los que le habitan: Anaxímenes se equivoca, porque *no soy tu Dios*. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas, y me dijeron: *tampoco somos nosotros ese Dios* que buscas. Entonces dije a todas las cosas que por todas partes rodean mis sentidos: ya que todas vosotras afirmáis que no sois mi Dios, decidme, al menos algo de El. Y con un gran voz clamaron todas: *El es el que nos ha hecho*”<sup>7</sup>. Y hermosamente lo ha dicho nuestro poeta Leopoldo Marchal: “Las creaturas dicen al que sabe oír: somos bellas, pero no somos la

<sup>7</sup> S. AGUSTRÍN, *Confesiones*, X, 6.

Hermosura que nos creó hermosas, somos buenas pero no somos la Bondad que así nos creó”<sup>8</sup>.

Porque esa es la grandeza del hombre por su espíritu, que lo capacita para de-velar la verdad y escuchar la palabra dicha por Dios en las cosas. De todos los seres del mundo, únicamente el hombre no sólo es, sino que por su espíritu, *sabe que es y que las cosas son*. “Qué pequeño y miserable es el hombre, dice Pascal, pero el hombre, sólo él, sabe que es miserable y ésa es su grandeza”<sup>9</sup>. Y además sólo él es libre y tiene conciencia de ello. Es libre para modificar y perfeccionar su propia actividad y ser y el ser de las cosas. En una palabra, sólo el hombre es el ser que ha recibido de Dios el don inapreciable de la palabra, capaz de preguntar y de de-velar el ser o palabra constitutiva de las cosas pronunciadas por Dios en lo más íntimo de ellas, y el don de la palabra para continuar la obra de la Palabra creadora de Dios en el mundo y constituir así el mundo propio de la persona humana, que es la *cultura*.

#### 7. — *La palabra humana confiere acto a la verdad de los entes mundanos*

La esencia de los seres materiales, constituida por la palabra o verdad pronunciada por Dios, y su existencia, mensaje de amor de la Voluntad divina, transmitido por su Palabra creadora, son, por eso mismo, participación y destellos del Verbo de Dios.

Mas la esencia y la existencia están ocultas a sí mismas por la materia. Son una verdad que ellas no llegan a entender, una palabra que no llegan a formular.

Pero he aquí que sobre ese mundo entenebrecido por la materia, irrumpe el espíritu con su luz inteligente, que ilumina esa verdad oculta y pronuncia la palabra que estaba en ella en silencio. De nuevo la palabra encerrada en la materia logra la luz de su acto en el acento espiritual del verbo del hombre que la pronuncia. Ese ser que es —esencia— y existe —existencia— por el entender o Palabra divina que la pronuncia y constituye en su verdad y, que sin saberlo lleva la impronta de ese Verbo, se reencuentra con el acto de su palabra en el acto de otro verbo que la rescata de su inconsciencia y la hace revivir en el seno vibrante de su acento espiritual.

Aquella identidad real y perfecta de la Verdad y Entender en el Acto infinito de Dios, es participada por las cosas materiales mediante la Palabra divina dicha en ellas, y que éstas reciben inconscientemente, y es participada de un modo consciente por el ser y la actividad espiritual del hombre: por su inteligencia de-vela y pronuncia la palabra oculta en las cosas y en su propio ser y vuelve a darle su sonoridad actual en el acento de su verbo.

---

<sup>8</sup> L. MARECHAL, *Descenso y Ascenso del Alma por la belleza*, págs. 91-9, Sol y Luna, Buenos Aires, 1939.

<sup>9</sup> B. PASCAL, *Pensamientos*.

Si las cosas materiales pudieran tener un deseo, sería precisamente ese: que un ser espiritual con su verbo las rescatase de su obscuridad y de su silencio en la luz y en el acento de su acto.

En la palabra humana se reencuentran por participación —siquiera finita e intencionalmente— el ser y el entender, la verdad y la palabra, que en su origen imparticipado divino están realmente identificados en su Acto infinito.

La palabra humana no crea la verdad de las cosas, pero les vuelve a conferir el acto de su inteligibilidad, las recrea en la luz y en la armonía de su propia verdad y belleza, con el acento de su verbo.

### 8. — *La palabra del filósofo, del poeta y del místico*

Tal de-velación y formulación de la verdad de las cosas, al alcance de todo verbo humano, por diversos caminos, logra toda su significación en la palabra del filósofo, del poeta y del místico.

El *verbo del filósofo* es el que penetra y rescata la esencia de su obscuridad, al encenderla en la luz de su verdad. La palabra pronunciada por Dios en las cosas, a través de un esfuerzo de razonamientos sucesivos llega a ser colocada por el filósofo en el acto de su inteligibilidad o verdad. Y desde ella —la verdad o palabra participada—, por un riguroso discurso metafísico llega el filósofo hasta la Palabra imparticipada, Razón y Causa primera de toda otra palabra, y sin la cual la palabra de-velada y escuchada en las cosas perdería toda razón de ser, toda consistencia y se diluiría en la obscuridad y el silencio.

Los seres finitos y contingentes se presentan en su esencial referencia al Ser infinito y necesario, que da razón de ellos, su verdad en su esencial referencia a la Verdad en sí, su palabra pronunciada en su esencial referencia a la Palabra pronunciante, como un eco que remite a la fuente misma del Verbo o Palabra divina.

En cambio, el *verbo del poeta* llega intuitivamente a la belleza de la “forma splendens”<sup>10</sup> en su integridad y armonía. Con su palabra bella evoca el acento creador al pronunciar las cosas, y desde él asciende a su fuente originaria de Belleza infinita. Lo que el metafísico logra con riguroso y a la vez arduo razonamiento, el poeta lo alcanza con una mirada de su alma limpia en los destellos de la belleza de las cosas y asciende, en un movimiento connatural, hasta la Belleza divina que los causa.

Poeta es quien descubre ese dejo de belleza, quien escucha ese acento hermoso depositado en lo más íntimo de los seres por su divino Autor, quien lo recrea con su mente y sabe ascender por él intuitivamente y sin esfuerzo a la Hermosura misma divina, que los irradia.

Esta poesía que Battistessa llama “de celebración”, es la que ha cantado hermosamente nuestro poeta Leopoldo Marechal en “Descenso y ascenso del alma por la belleza”: por la hermosura de las cosas, el alma sube hasta su

<sup>10</sup> S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 5, 4 ad 1.

Fuente originaria, la Hermosura de Dios; y a su vez desde Esta desciende hasta sus destellos finitos que la irradian<sup>11</sup>. Es la poesía que va desde San Francisco de Asís hasta Paul Claudel.

Un día Mallarmé comprende que su canto se diluye, desarticulado de esta Fuente divina, a la que no supo llegar; y desde entonces opta por callar ante una poesía imposible para él.

Transida el alma por la Verdad y el Amor del Amado, del Verbo encendido que deja oír sus "dejos amorosos" en lo más íntimo de su ser, el *verbo ardiente del místico* con más vigor y penetración aún que el del poeta, descubre intuitiva y amorosamente, en cada cosa, las huellas de Aquel por quien suspira y muere. El universo cobra para él la sonoridad de un inmenso y armonioso himno, que canta al Amado presente en su alma, asume el acento de mil voces, que le hablan de Aquél que es su Amor y su Vida, de Aquél que las crea y hermosea con su Verbo amoroso creador. La palabra dicha por Dios en las cosas y la misma Palabra de Dios que las dice son comprendidas en una sola mirada de amor, en una inefable experiencia que trasciende todos los conceptos y que, por eso mismo, para expresarla el místico necesita echar mano de la palabra poética, a fin de sugerir lo que la inteligencia no puede formular. Por eso, todo místico es además y eminentemente un poeta, o inversamente, en la gráfica expresión de H. Bremond, todo poeta es "un místico truncado"; o como hermosamente dijera L. Marechal: "sólo en el acto de la contemplación se asemejarían el místico y el poeta (...). Más el místico y el poeta se distancian entre sí, no porque tomen rumbos diferentes, sino porque mientras asciende el místico a nuevos grados de contemplación, el poeta se detiene, queda inmóvil, cerrada la vía, truncado el vuelo (...). Dejamos a uno y otro puestos entre dos noches: la que abajo negrea sobre un mundo que no sabe decirle lo que buscan, y la de arriba que no quiere aún prometerles el amanecer. Pero el místico asciende todavía y es tanta la excelencia de su vuelo, que lo de arriba se le va aclarando a medida que lo de abajo se obscurece. Mientras el poeta encadenado entre dos noches retorna cien veces a la de abajo, sondea mil veces la de arriba, en una alternación de obscuridades e iluminaciones, en un terrible desasosiego, en un ansia de evasión que le hará multiplicar las tentativas heroicas y los íntimos fracasos"<sup>12</sup>.

Acaso ningún místico haya ascendido más alto hacia la noche de arriba, que San Juan de la Cruz. Acaso en ninguno más que en él el mundo ha asumido esta referencia encendida hacia el Amado:

*¿Adónde te escondiste,  
Amado, y me dejaste con gemido?*

<sup>11</sup> A. BATTISTESSA, *La Poesía de Celebración de San Francisco de Asís a Paul Claudel* (inédita).

<sup>12</sup> H. BREMOND, *Prière et Poésie*, págs. 208 y 214, Grasset, París 1926; L. MARECHAL, *Suplemento Literario de "La Nación"*, 9 de setiembre de 1941, "La Contemplación Poética".

*Como el ciervo huiste,  
Habiéndome herido;  
Salí tras ti clamando y eras ido*

. . .

*Buscando mis amores  
Iré por esos montes y riberas;  
Ni cogeré las flores,  
Ni temeré las fieras,  
Y pasaré los fuertes y fronteras  
¡Oh bosques y espesuras  
Plantadas por la mano del Amado!  
¡Oh prado de verduras  
De flores esmaltado;  
Decid si por vosotros ha pasado!  
Mil gracias derramando  
Pasó por estos sotos con presura,  
Y, yéndolos mirando  
Con sola su figura  
Vestidos los dejó de su hermosura.*

. . .

*¿Por qué, pues has ilagado  
Aqueste corazón, no le sanaste?  
Y, pues me lo has robado,  
¿Por qué así me dejaste,  
Y no tomas el robo que robaste?<sup>13</sup>*

Y, en la *Noche Obscura*, es donde mejor aparece este ascenso de las creaturas —la obscuridad— hacia Dios —la luz—.

*“En una noche oscura,  
Con ansias, en amores inflamada,  
¡Oh dichosa ventura!  
Salí sin ser notada,  
estando ya mi casa sosegada.*

. . .

*En la noche dichosa,  
En secreto, que nadie me veía  
Ni yo miraba cosa,  
Sin otra luz y guía  
Sino la que en el corazón ardía.  
Aquésta me guiaba*

---

<sup>13</sup> S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, Primeras estrofas.

*Más cierto que la luz del mediodía,  
Adonde me esperaba  
Quien yo bien me sabía  
En parte donde nadie parecía  
¡Oh noche que guiaste!  
¡Oh noche amable más que el alborada!  
¡Oh noche que juntaste  
Amado con amada,  
Amada en el Amado, transformada.*<sup>14</sup>

. . .

*La noche sosegada  
En par de los levantes de la aurora,  
La música callada,  
La soledad sonora,  
La cena que recrea y enamora*<sup>15</sup>

#### 9. — *La palabra del hombre creadora de su mundo propio: la cultura*

Con su espíritu el hombre ha recibido de Dios el don, no de crear pero sí de pronunciar la verdad dicha por Dios en las cosas, de de-velarla y encontrarla en el ámbito luminoso de su Verbo.

Sin embargo, esta palabra luminosa, que no crea el ser o verdad de las cosas, es capaz de continuar la Palabra creadora que confiere y acrecienta el ser o verdad de las mismas, y crear ella también —no de la nada, como Dios— desde los entes mundanos y el propio ser humano, un mundo propio, exclusivamente suyo, elaborado por él y para él, que de él nace y en él encuentra su término: *el mundo de la cultura*.

Por su verbo la inteligencia de-vela el ser y las relaciones de las cosas y del propio hombre, y luego dirige la actividad libre para transformarlos y acrecentarlos en su perfección.

Esta palabra creadora, que brota del espíritu, transforma las cosas materiales, unas veces para hacerlas *útiles*, y otras para hacerlas *bellas* o ambas cosas a la vez. Esta palabra que acrecienta la utilidad y la belleza de los entes mundanos, constituye la *técnica y el arte*. Con ellas el hombre hace más fácil y más agradable su vida en la tierra.

En una instancia superior, por la palabra que dirige su acción libre, el hombre llega a transformar su propia libertad, a enriquecerla con los *hábitos o virtudes morales*, a fin de que de un modo permanente gobierne sus pasiones. Con tales virtudes logra el perfeccionamiento de su libertad, liberada de

<sup>14</sup> Id., *Noche Obscura*.

<sup>15</sup> Id., *Canciones*, 13 y 14.

la esclavitud de sus pasiones, y con ello la orientación de su vida a la conquista de su último Fin y plena perfección humana.

Finalmente, este verbo enriquecedor se dirige a crear en la inteligencia los hábitos que la enriquecen en su ejercicio en busca de la verdad. Tales virtudes intelectuales son unas especulativas: la *ciencia* y la *filosofía*, y otras directoras de la actividad práctica, ya moral: la *prudencia*, ya *técnica-artística: el arte*.

Para que estos tres sectores del perfeccionamiento humano de las cosas y del hombre sean realmente *cultura*, es menester que el verbo que las crea, las ordene a la vez jerárquicamente: que la actividad y los frutos de la técnica y el arte estén subordinados a la moral y al bien del hombre específicamente tal, y los de aquélla al bien de la inteligencia, precisamente porque por ésta alcanza la Verdad trascendente infinita y, con ella, el Bien supremo, cuya posesión confiere a la persona humana en el término de su vida su plenitud y su felicidad; y que ya en el tiempo lo aproxima a ella.

Tal subordinación jerárquica es una exigencia del mismo fin de la cultura, ya que lo que el hombre se propone con ella es su propia perfección, como *homo viator*, en orden a alcanzar su plenitud con la posesión del Bien infinito como *homo beatus*. Sin esa subordinación al grado superior y, en definitiva, al bien del hombre, los grados de la técnica y del arte no logran su propio bien de servir y ayudar a aquél, y la misma moral pierde su supremo sentido, si no se subordina a la contemplación intelectual de la verdad, por donde el hombre se abre a la trascendencia y alcanza su Bien definitivo.

Los tres sectores, jerárquicamente ordenados entre sí, constituyen la *verdadera cultura o humanismo*; porque, a través de su libertad, expresada por el verbo creador, el hombre impregna de su espíritu y de sus bienes, es decir, *humaniza* al propio hombre y a las cosas en función del mismo, en pos de la obra del Verbo creador de Dios.

#### IV. — EL VERBO PERSONAL DE DIOS EN EL HOMBRE

##### 10. — *La transformación divina y humana del hombre por el Verbo encarnado*

El Verbo de Dios no se contentó con pronunciar su Palabra necesaria en las esencias y su Palabra libre y amorosa en las existencias de los entes del mundo y del hombre, y la palabra develante y transformadora propia del espíritu humano; quiso Ella, la Palabra o Verbo personal de Dios darse a los hombres en la Encarnación, en un hombre que es Cristo, para brindarles su Verdad y su Vida. “Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros”<sup>16</sup>. “A cuantos le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hijos de Dios”<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Ev. de S. JUAN*, I, 14.

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 12.



El Verbo de Dios, hecho hombre en el seno de María, transformó el mundo y la vida de los hombres, y cambió el rumbo de la historia. La *buen nueva* iluminó a los hombres, les enseñó el camino que conduce al Padre y a su mansión, y los transformó en hijos de Dios y hermanos suyos en la plenitud de la vida de Dios en su Cuerpo vivo que es la Iglesia. El Verbo divino vive en su Iglesia con la Luz de su Verdad y la fuerza de su Vida.

Pero este Verbo de Dios, amorosamente dado a los hombres en Cristo, no se limita a pronunciar su Palabra divinamente transformadora del hombre; "por añadidura" pronuncia también la palabra humanizante, que rescata a la persona y a la sociedad del pecado y de su esclavitud, a fin de restituirlas a su natural grandeza y libertad propia del espíritu. La persona humana, liberada del pecado, libre en sí misma por encima de toda potestad humana en lo que hace a su Fin y Destino divino y realización de su ser en el camino a la consecución del mismo; los derechos de la familia para su fin específico: la procreación y educación de los hijos y la promoción de sus miembros, la liberación de la mujer de la esclavitud frente al hombre y la igualdad de los derechos y deberes de ambos, el derecho al trabajo y a la propiedad, la libertad religiosa y, en general, la dignidad de la persona humana, como todos los derechos que emanan de su naturaleza espiritual, anteriores a todo derecho positivo y superiores a él, cuando éste los contradice: son los bienes propios del ser humano, que el pecado había deteriorado y hasta destruido, y que fueron rescatados por Jesucristo, la Palabra divina hecha hombre, hermano nuestro.

Cuando el hombre quiere organizar su vida al margen de esa Palabra divina, no sólo pierde la fe y la vida sobrenatural cristianas, sino también el camino de la dignidad y de la grandeza humana y recae en todos los vicios, en la abyección y en la violencia.

Pese a los múltiples y diferentes ataques de todos los tiempos para ahogar la Voz divina, el eco y la Luz del Verbo de Dios, que resuena e ilumina a través de las regiones y edades, y restablece el orden sobrenatural cristiano y humano, no muere, perdura para bien de los hombres, en toda su fuerza en la Iglesia —en los Sumos Pontífices, sobre todo— defensora de los derechos y dignidad de las personas, de la familia y de la sociedad.

Sin duda, por eso, cada Navidad y cada Pascua, los hombres, dejando de lado sus cuidados y angustias terrenas, levantan su mirada y su corazón para escuchar de nuevo esa Palabra de redención y de paz. Con la fuerza de su acento, la Palabra encarnada en Cristo devuelve a los hombres la esperanza y les infunde fe y confianza para trabajar en busca de un mundo más cristiano y más humano, en el amor, la comprensión, la confianza y la paz.

La Iglesia y los hombres, el mundo natural y sobrenatural, son destellos de la Luz del Verbo, son la palabra dicha por la Palabra divina, que con su acento u omnipotencia les confiere su verdad y su belleza. "Todo fue hecho por el Verbo y sin El nada fue hecho"<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, 3.

Toda la realidad natural y sobrenatural, del mundo material, del hombre y de la Iglesia, son lo que son y se desarrollan hacia su perfección, como participación y destello del Verbo de Dios, son la palabra pronunciada por la Palabra divina, la presencia en el mundo del Verbo de Dios, que con su acento omnipotente les confiere su ser, los afianza y acrecienta sin cesar en El, o lo que es lo mismo, en su Verdad, en su Bondad y en su Belleza. Omnia per Ipsum facta sunt, Todo fue hecho por el Verbo”<sup>19</sup>.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, I, 3.

## ETICA, TEOLOGIA Y RELIGION

La relación entre *ética*, *teología* y *religión*, en cuanto a distinción, implicación e interdependencia, se puede establecer a dos niveles de profundización y discernimiento: a nivel de vocabulario y de conceptos elementales, y a nivel más ajustado y preciso, adentrándose en la especificidad de esas tres disciplinas, en sus afinidades y complementariedad, en orden a una visión totalizadora del saber normativo de la vida humana.

### 1. — ANTICIPO TERMINOLOGICO

La *Ética* (del griego *êthos* = costumbre, lo mismo que en latín *Moral* viene de *mos* = costumbre) es aquella parte de la filosofía que versa sobre la acción o comportamiento humano en cuanto bueno o malo, digno de aprobación y estima o de reprobación y rechazo, al compararlo con unas reglas o criterios de perfección en totalidad personal. Si bien etimológicamente la filosofía ética o moral alude a las costumbres o modos habituales de comportamiento (que hacen que una persona *sea* moralmente buena o mala y no solamente obre así en un momento), realmente versa también sobre los actos humanos que originan y siguen a las costumbres, sobre sus principios y fines, y sobre sus realizaciones más o menos objetivables, es decir, sobre todo el orden ético o moral, en contraposición al orden físico, matemático, metafísico, artístico, lógico.

La *Teología* (de *Theós-lógos* = discurso o tratado sobre Dios), si bien en su origen etimológico y uso primitivo entre los griegos significó sucesivamente la teología mítica (= teogonía), la teología legal u oficial de los sacerdotes paganos (= idolatría) y la teología natural (= filosofía teológica o tratado filosófico de Dios), dentro del cristianismo y a partir del siglo XI en Occidente, vino a significar la doctrina cristiana expuesta en forma sistemático-científica. Es la ciencia que tiene a Dios por objeto principal, aunque secundariamente se extiende a las demás cosas en orden a Dios, y que tiene, sobre todo, a Dios por principal fuente de conocimiento, al proceder bajo la luz de la revelación en conjunción con los principios de la razón del creyente. Debido a esta moti-

vacación superior divina, la doctrina cristiana responde más rigurosamente a su etimología griega que la teología poético-filosófica que profesaban los poetas, sacerdotes y filósofos de la antigua Grecia. Es, pues, la ciencia que resulta de reflexionar racional y sistemáticamente sobre los contenidos de la fe sobrenatural.

La *Religión* (del verbo latino *relegere*, según Cicerón, o de *religare*, según Lactancio, o de *reeligere*, según S. Agustín) se usa en dos sentidos: como realidad de vida, y así significa el ámbito complejo de relaciones individuales y sociales del hombre con Dios, si bien dentro de la teología católica se reserva este nombre a la superior de las virtudes morales que dispone subjetivamente para el debido culto a Dios (virtud de la religión). Otro sentido derivado y reflexivo es el que tomamos aquí en consideración: la religión como disciplina o estudio sistemático de esas relaciones del hombre con Dios, es decir, la filosofía o teología de la religión, que implica el estudio de la divinidad y de los actos con que el hombre entra en relación con ella, fundamentación teórica del hecho religioso, examen crítico de su verdad, su valor y exigencias morales, sus manifestaciones exteriores y organización social, sus formas históricas, su función en la vida del hombre. La religión en su origen etimológico indica el primer sentido de encuentro o religación del hombre con Dios, bien en el sentido restringido de la virtud moral del culto a Dios, bien en el sentido más amplio de toda relación cognoscitivo-afectivo-expresiva con la divinidad. "Sea que se derive de la asidua lección (*relegere*), o de la reiterada reelección (*reeligere*) de lo que negligentemente perdimos, o de la religación (*religare*), la religión implica propiamente un orden a Dios" (S. Tomás, II-II, 81, 1).

## 2. — AFINIDADES Y DIVERGENCIAS ENTRE ETICA, TEOLOGIA Y RELIGION

Partiendo ya de estas nociones elementales es fácil advertir varias notas de afinidad o implicaciones sin que ello induzca a identificar Etica, Teología y Religión.

Si comparamos la *Etica* con la *Teología*, resulta que la Teología, que es a la vez y formalmente ciencia especulativa y práctica en su unidad específica átoma, alcanza todos los contenidos objetivos (objeto material) de la Etica: el fin de la vida humana y la correcta ordenación del comportamiento humano (actual y habitual, individual y social, obras e instituciones) al logro del último fin. Todo lo éticamente valorable y ordenable cae también bajo la valoración y ordenación de la Teología, y todas las técnicas o artes subsidiarias de que se sirve la Etica, sirven también a la Teología. A la inversa, las valoraciones y prescripciones moral-teológicas implican directa o indirectamente valoraciones y prescripciones de orden ético. Quien ajusta su vida al código moral teológico cumple *eo ipso* y más acabadamente sus obligaciones éticas, dado que la Teología es, por la superioridad de sus motivos y fines y por la mayor concreción de sus preceptos, más práctica que la Etica.

Sin embargo, esta coincidencia de lo ético y lo teológico es parcial e inadecuada. La Teología, además de su función contemplativa ajena a la Etica, en su función práctica tiene unos contenidos objetivos más amplios que ésta: la visión beatífica como fin último del hombre, la práctica de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo, el auxilio de la gracia de Dios, la práctica sacramental, un sentido más profundo y concreto del pecado y de las responsabilidades escatológicas. Además y sobre todo, el motivo formal que presenta la Teología es más convincente y eficaz que las motivaciones éticas: la Teología razona a base de la palabra de Dios que opera objetiva y subjetivamente en la mente del teólogo, mientras que el filósofo ético basa sus valoraciones y dictámenes en unos principios humanos de honestidad natural menos concretos y urgentes. De hecho el cristianismo cuenta, entre sus fieles, grandes dechados de bondad, que han encarnado en su vida la normativa teológica, y, entre sus obras, instituciones maravillosas de humanismo heroico y desinteresado: los santos con sus obras. La Etica ha sido menos ubérrima en resultados.

La comparación de la *Etica* con la *Religión* es más difícil de establecer por la complejidad que entraña el concepto de religión que hemos adelantado. Indudablemente la religión, en su acepción directa de vida de encuentro con la divinidad y normativa correspondiente, sobre todo si se atiende a sus formas superiores, entre las que sobresale la religión cristiana, lleva consigo normas de comportamiento ético que suelen ser más concretas y exigentes que las de una ética filosófica. En este sentido la religión es o importa una ética. A su vez, la Etica, al buscar la fundamentación última de sus principios, termina resolutivamente en los dominios de la Religión: los dictámenes fundamentales sobre el bien moral (=principios de *sindéresis*) descansan, en última instancia psicológico-metafísica, en Dios, principio de todo ser, de todo orden y de toda norma, y fin de todos los afanes. Históricamente no todas las éticas tuvieron origen religioso, ni tienen por qué tenerlo fenomenológicamente; pero en último análisis lo ético hunde sus raíces en lo metafísico-religioso. Es más, entre los deberes-derechos éticos del hombre, espontáneamente percibidos o reflexiva y críticamente dilucidados, están los religiosos: reconocimiento, veneración, culto, oración, etc., de Dios. San Pablo imputaba a los paganos irresponsabilidad ética por no haber glorificado al Dios que naturalmente habían conocido (Rom. 1, 21). En otras palabras, la Etica o empieza o termina en la Religión según la situación histórico-cultural en que empieza a desenvolverse la vida moral de la persona: si en un ambiente religioso, la Religión suministrará valoraciones éticas (el Decálogo, por ejemplo); si en un ambiente religiosamente neutro, una educación ética correcta, en armonía con una formación metafísico-teológica, terminará en la re-ligación moral con Dios.

No obstante, aunque la Religión preste fundamentación transcendente a la Etica, cuando no prescripciones concretas o facilidades históricas, y la Etica incluya en su programa todo lo concerniente a la virtud moral de la religión,

la Etica y la Religión (como disciplina) se sobrepasan mutuamente en distintas vertientes. La Religión (como disciplina, no precisamente como virtud moral) más que al comportamiento moral del hombre (a lo operable o agible) mira a la actitud intelectual-afectiva respecto de Dios, a la relación directa con Dios (que no es operable, sino tratable o asequible), es más contemplativa que activa; en cambio la Etica es, esencialmente, sólo activa ("de agibilibus"). Por eso mismo la Religión incluye en sus funciones el estudio crítico de la existencia de Dios, historia de las religiones, fenomenología religiosa, manifestaciones culturales y artísticas de la religiosidad, y otros temas ajenos a la Etica. En contraposición, la Etica se extiende ampliamente en la fundamentación antropológica de la moralidad, examen crítico de los sistemas de moralidad, responsabilidad individual y colectiva, deberes-derechos sociales, relaciones de la Etica con la Sociología y el Derecho, y otros tantos temas que no interesan directamente a la Religión.

Las relaciones entre *Religión y Teología* son más estrechas, como es obvio, sin que la interferencia de temas reduzca la diversidad formal.

Nos encontramos en primer lugar con una coincidencia, bien que indirecta, de objeto: la Teología es un tratado sobre Dios; la Religión es un tratado sobre la religación del hombre a Dios. Es más, las relaciones ético-religiosas del hombre con Dios que tan detenidamente estudia la Religión (acatamiento y veneración de la Divinidad, formas de culto, etc.) son también objeto del tratado teológico de la virtud moral de la religión, a la que Santo Tomás dedica nada menos que 109 artículos en la *Suma Teológica*. El examen crítico de las creencias religiosas, de la afirmación teísta, del agnosticismo ateo, del sentido trascendente o immanente de la vida del hombre y de la historia, que preocupa a la filosofía de la Religión, lo realiza también ampliamente la Teología.

Sin embargo, entendiendo la Teología en el sentido específico que hemos adelantado, como reflexión científica unitaria sobre los contenidos de la revelación cristiana poseída por fe sobrenatural, está muy lejos de identificarse con la Religión, que, no obstante la unidad de denominación, abarca un complejo muy heterogéneo de conocimientos, muy diversamente interpretados y valorados por los filósofos y teólogos de la religión, y con mayor diversidad vividos por los hombres en su realidad prereflexiva.

Si a la Religión se le da aquella amplitud que abarca el estudio de cualquier actitud del hombre de cara a Dios, a lo sagrado, a lo divino, a lo trascendente, en respuesta a la revelación del mismo Dios, al adoctrinamiento de un hombre inspirado, a una creencia ancestral, a un descubrimiento personal o a una objetivación de vivencias humanas, es claro que la Teología es parte o una de las formas de religión. En este sentido el filósofo o el teólogo o el fenomenólogo o el historiador de la religión estudiará la Teología, al igual que la doctrina cristiana y la vida cristiana misma, como una forma de religión más entre tantas. Por supuesto que este estudio neutral y extrínsecista será real y formalmente distinto del estudio específicamente teológico.

Si la Religión se reduce al estudio fenomenológico del hecho religioso en una perspectiva subjetivista, cerrada a la espiritualidad, a la transcendencia y al sobrenatural, es claro que media no sólo distinción, sino también antagonismo respecto de la Teología. Piénsese, por ejemplo, en la interpretación feuerbachiana o freudiana del hecho religioso.

Si por Religión se entiende una disciplina a la que se le asigna la exposición del núcleo fundamental de la dogmática cristiana, sus grandes preceptos éticos con perspectiva escatológica, tanto a nivel personal como familiar y social; cuestiones fronterizas con la Metafísica (pruebas filosóficas de la existencia de Dios), con la antropología etnológica y la sociología; comparación valorativa con otras religiones; teología de la historia: entonces la Religión viene a ser una teología elemental, muy reducida en su programa, y complementada con temas afines de otras disciplinas.

En la primera acepción, la Religión es una asignatura preferentemente histórico-religiosa, que coincide de modo parcial y extrínseco con la Teología. En la segunda acepción, la Religión es una versión antropológica y subjetivista de la Teología, a la que pretende suplantarse sistemáticamente. En la tercera acepción, la Religión es fundamentalmente parte de la Teología. Piénsese en la asignatura de Religión en las escuelas católicas.

### 3. — ETICA, TEOLOGIA Y RELIGION: VISION INTEGRAL DE LA VIDA HUMANA

Después de la precisión terminológica y el estudio del contraste de afinidades y divergencias entre Etica, Teología y Religión y abundando en este mismo empeño, queremos proyectar estas tres ciencias, eminentemente humanas y humanizadoras, sobre la perfección integral del hombre. Adelantemos estas preguntas: ¿Puede ser el hombre éticamente perfecto sin teología o sin religión? ¿Pueden darse una teología o una religión sin ética? ¿Cabe un cristianismo sin religión? Maritain pensaba que no cabe una ética “adecuada” sin teología. Enrique de Gante opinaba que la Teología era solamente especulativa, despreocupada de la práctica. Los teólogos secularistas piensan en un cristianismo sin religión e incluso en una teología sin Dios. Todo ello lleva a nuevos planteamientos de correlación.

#### a) *Vinculación positiva y distinción esencial entre Etica y Teología.*

El principio enunciado por Santo Tomás (I, 1, 8 ad 2) y mil veces repetido, de que “la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona”, es clave para establecer una vinculación armoniosa entre Etica y Teología sin atentar contra la natural autonomía de ambas ciencias. La correlación perfectiva naturaleza-gracia, rige proporcionalmente en las correlaciones razón-fe, Etica-Teología-amor-caridad, sociedad civil-sociedad eclesiástica.

Puesto que el hombre ha sido elevado al orden sobrenatural, ha caído en desgracia por el pecado original, que le dejó naturalmente maltrecho “vulne-

ratus in naturalibus”), que ha sido redimido y nuevamente dotado de fuerzas de gracia a ejercer con dificultad debido a las consecuencias de la antigua y de las personales caídas, resulta claro, al menos desde un punto de vista teológico, que el hombre, en su concreción histórica, no puede cumplir todos sus programas de perfección a que está llamado, dejado a sus fuerzas afectivo-volitivas naturales y a los dictámenes exclusivamente éticos de su conciencia. Y ello no sólo de cara al fin último sobrenatural (encuentro con Dios en el cielo) y a los medios a él proporcionados (ejercicio de las virtudes teologales fe, esperanza y caridad, con todas sus exigencias morales), para lo cual es indispensable *ex se* la fuerza y la luz sobrenatural de la gracia, sino también de cara a una perfección puramente humana integral, moralmente irrealizable, en toda su complejidad personal y social y en continuidad perseverante, sin la gracia adyuvante, debido a las debilidades y propensiones torcidas que sigue padeciendo el corazón humano, perpetuamente resentido de sus antecedentes pecaminosos, y a la obnubilación de la razón práctica para discernir adecuadamente el bien y dictar su realización.

Reconociendo la patente espontaneidad y rectitud natural de los principios de la *sindéresis*, sus derivaciones y concreciones éticas mediante el discurso racional, hasta llegar al dictamen prudencial circunstanciado, están expuestas a mil desviaciones e incertidumbres, habida cuenta de la ignorancia y prejuicios mentales y de la dependencia intrínseca de los dictámenes prudenciales concretos respecto de las predisposiciones afectivas y pasionales. Si al sincero creyente, auxiliado por la gracia y dirigido por la Teología, le resulta difícil saber siempre obrar el bien, sin dejarse llevar por la pasión, el egoísmo o la indolencia, cuánto más al hombre debilitado en su naturaleza, si sólo le guía una *Ética* condicionada por su situación.

Pues bien, la Teología no suplanta ni disminuye a la *Ética*, sino que la asume y perfecciona real y vitalmente en orden a la perfección integral del hombre histórico a la que pueden y deben concurrir ambas ciencias normativas del comportamiento humano. El fin sobrenatural que señala la Teología supone el fin natural que señala la *Ética* y añade superiores bondades y atracciones; los principios que animan a la Teología suponen e iluminan con superiores garantías de verdad los principios de honestidad natural que percibe la *Ética*; las prescripciones morales teológicas son más concretas y exigentes que las prescripciones éticas de igual sentido. En otros términos, el cristiano perfecto en que piensa la Teología es el hombre perfecto en que piensa la *Ética*, pero más acabado y superdotado, más aproximado al Padre: “sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt. 5, 48).

Todo ello no debe llevar a desestimar el valor real y específico de la *Ética* como ciencia de la perfección moral del hombre histórico, ni a querer verla necesitada de una prolongación formal o esencial de la Teología en ella para que sea ciencia adecuada de la moralidad del hombre realmente existente (elevado, caído, redimido y abocado al fin sobrenatural), como defendía Maritain



por los años treinta. La perfectibilidad natural del hombre, el fin natural del mismo, los principios indefectibles de la sindéresis, la capacidad de discurrir correctamente en el orden moral con más o menos amplitud y perseverancia, la natural propensión al bien, sobre todo en sus modalidades más elementales, tanto individuales como familiares y sociales, las estimaciones consuetudinarias de lo humanamente correcto, etc., son fuentes de un saber ético específicamente tal, sin dependencia intrínseca de la Teología. Una cosa es que en el sujeto o persona concurren y deban concurrir la Ética y la Teología, como concurren simultáneamente lo humano y lo cristiano, y otra que se confundan o interfieran esencialmente ambos saberes. Así como se es perfectamente hombre sin ser cristiano, pero no se es hombre perfecto en la actual situación histórica de la humanidad sin ser cristiano perfecto, así el saber ético es esencialmente tal, aunque nunca será el saber normativo totalmente adecuado al hombre realmente existente sin complementariedad teológica. No se trata, pues, de convertir formalmente la Ética en Teología, sino de que el hombre tenga, además de sentido ético, sentido teológico: la Teología no destruye la Ética, sino que la perfecciona al perfeccionar a su propio sujeto personal y a sus facultades cognoscitivas. Es más: así como la "Filosofía Cristiana", sin dejar de ser filosofía y sin convertirse formalmente en Teología, recibe de ésta ayuda perfectiva, ciertamente accidental, pero real e interna, tanto negativa (prevención de errores) como positiva (sugerencia de temas, como, por ejemplo, la creación, la distinción de naturaleza y persona, Dios personal, inmortalidad, etc., a la vez que adiestramiento mental para discurrir en los temas del espíritu), así la "Ética Cristiana", sin dejar de ser esencialmente filosófica puede y debe dejarse influir vitalmente por la Teología.

En sentido inverso, la Teología, que es simultánea y formalmente contemplativa y activa o práctica, no puede menos de asumir todo lo que rectamente ha pensado la Ética, hasta sus mínimas particularidades individuales y sociales, bien que sea bajo su punto de vista formal teológico de "revelabilidad". La Teología moral de Santo Tomás ha incorporado infinidad de temas y orientaciones de la Ética de Aristóteles en perfecta armonía con las directrices bíblicas. Cuando la Teología se encuentra con zonas éticas inexploradas, debe suscitar su estudio o suplir esta deficiencia. Piénsese en las concreciones de los derechos humanos proclamadas por los teólogos de Salamanca en tiempos de la colonización de América, o en la doctrina pontificia sobre esos mismos derechos en nuestro tiempo.

También se han dado y se dan intromisiones o apelaciones abusivas: pretender justificar desde una supuesta teología apreciaciones éticas inconsistentes, o pretender dar valor teológico a lo que no pasa de ser una apreciación ética más o menos razonable. Dentro de la actual "teología de la liberación" y del antropocentrismo teológico se dan, según parece, confusiones de este género. No digamos nada de los antiguos cesaropapismos y teocracias.

b) *Ética desde la Religión, Ética hacia la Religión, Ética al margen o contra la Religión.*

La historia registra la existencia de éticas laicas y de religiones inmorales. Hombres hubo y hay que, a conciencia de la existencia de la religión cristiana y de éticas con proyección religiosa, optaron y optan por unos criterios de comportamiento honesto completamente laicos y en ese sentido enseñan y escriben, constituyéndose en maestros de humanismo ateo. En los dos últimos siglos el mundo occidental es escenario de diversas éticas laicas positivamente antirreligiosas, que sueñan y luchan denodadamente por el hombre ideal y feliz sin religión alguna oprimente o alienante.

Por otra parte, en la antigüedad pagana y en algunos pueblos primitivos actuales ha habido y hay formas de religión con prácticas y preceptos completamente inmorales, atribuidos incluso a los mismos dioses.

Con este margen histórico para la autosuficiencia del humanismo laico y para las aberraciones éticas de las religiones primitivas, pensamos que se puede sostener fundadamente lo siguiente:

*Primero*, que la Religión y la Ética son actitudes y saberes humanos esencialmente distintos, pero que se interfieren o se deben interferir perfectamente. La Religión tiene fundamentación propia independiente de la Ética; su razón de ser no es garantizar el orden moral, como pensó Kant y luego los neokantianos, que terminaron identificando Religión y Ética; sino que responde a unos planteamientos noéticos metafísico-teológicos de un grado de abstracción superior al de la Ética. Hablo de planteamiento metafísico-teológico de la Religión, porque, según queda indicado, la Religión puede fundarse en el conocimiento de Dios que da la Fe y la Teología, o en el conocimiento natural de Dios que se logra en el tratado metafísico de Teodicea. De ahí puede partir la Ética en orden descendente o ahí puede encontrar su última resolución en orden ascendente. Pero la Ética, como las demás ciencias de la naturaleza y las antropológicas que se desenvuelven en el primer grado de abstracción, si bien debe estar subordinada (no propiamente subalternada) a la Metafísica y a la Teología, tiene y debe conservar sus propios principios y especificidad. Así como la Metafísica y la Teología gozan de su propia autonomía, pero es quehacer suyo proyectar orden sapiencial y crítico sobre los demás saberes humanos, así la Ética tiene y debe conservar su fundamentación propia en los principios de la sindéresis y sus derivaciones, pero con subalternación a la Psicología y subordinación ulterior a la Metafísica y Teología. En el siglo XVII el papa Alejandro VIII sintió el deber de rechazar la teoría del supuesto "pecado filosófico" que no fuese ofensa de Dios. Lo que es contrario a la recta razón es, en última instancia, contrario a la ley de Dios.

*Segundo*, que la Religión, si nace de una revelación personal o inmediata de Dios, como es la religión cristiana, no puede menos de abundar en normas

éticas perfectas e inspirar una ética "cristiana" igualmente perfecta, en consonancia con la Teología Moral, en la medida en que el discurrir humano sea correcto. Las coincidencias entre Séneca y San Pablo son un ejemplo. Si la Religión responde a unas tradiciones ancestrales o mitológicas sobre la Divinidad, o es fruto de un laborioso filosofar en busca de la Causa Trascendente del mundo, entonces la Religión será más o menos perfecta según la perfección de los sistemas filosóficos correspondientes, y, consiguientemente, la Ética en ella fundada o en ella resuelta. En todo caso, a este respecto serán siempre materia de seria reflexión las palabras de San Pablo a los Romanos sobre la capacidad natural del hombre para conocer al verdadero Dios, sobre la obligación de su culto, y sobre las aberraciones éticas consiguientes a la negligencia en estos deberes (Rom. 1, 22 ss.).

A su vez, el conocimiento ético y más que todo una vida éticamente correcta es una inestimable disposición personal para percibir los valores religiosos. Debemos al evangelista San Juan esta observación profunda de antropología religiosa: "los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas..., pero el que obra la verdad viene a la luz para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios" (3, 19-20). Si ésta no es la causa total de la irreligiosidad, ciertamente que es parte de ella.

*Tercero*, que si por Religión se entiende reducidamente el culto a la Divinidad, en toda su complejidad de devoción, oración, sacrificios, votos, juramento, etc., entonces, si nos mantenemos en un orden natural, nos encontramos con una realidad esencialmente ética, y como tal ha de ser analizada y valorada. Como en el ámbito de la Ética hay lugar para la moralidad sociológica, jurídica y política, también lo hay para la moralidad cultural o religiosa. Y si nos referimos al orden sobrenatural, entonces el estudio de la actividad cultural cae de lleno dentro del tratado teológico de la virtud moral de la religión.

### c) *Influjo benéfico mutuo de Teología y Filosofía de la Religión.*

Si el filósofo metafísico llega al conocimiento de Dios ¿para qué la Teología? Y si el teólogo sabe más sobre Dios que lo que pueda llegar a conocer el metafísico ¿para qué una filosofía de la Religión? Con la primera pregunta se objetaba a sí mismo Santo Tomás en el primer artículo de la Suma Teológica, a lo que respondía que la sagrada Teología difiere en género de la teología filosófica por alimentarse de principios de distinto orden, cuales son los de la divina revelación. Con la segunda pregunta se quieren justificar los agnósticos fideístas de siempre, que no sólo consideran inútil, sino improcedente o imposible la Teología Natural. El "Deus ignotus" de Atenas o el "Deus absconditus" de Isaías podría ser su lema.

De hecho la Teología católica, con Santo Tomás al frente, ha dado por buenos y eficaces los conatos metafísicos por remontarse al conocimiento de Dios, y han incorporado las "vías" al *corpus theologicum* como pruebas de la

racionalidad de la verdad revelada sobre la existencia de Dios y de sus atributos reflejados en la creación. Los "preámbulos de la fe", los de la Filosofía de la Religión, y el estudio histórico-crítico de las religiones suministra datos valiosos para una comprensión de la fe y de sus contenidos, tanto positiva como negativamente. El mismo Magisterio de la Iglesia católica se ha pronunciado definitivamente, en el Concilio Vaticano I (Ses. 3, cap. 2, canon 1) sobre la potencia natural del entendimiento humano para conocer con certeza la existencia de Dios a través de las criaturas.

A su vez, como ya insinuaba antes al aludir al influjo perfectivo de la Teología sobre la "ética cristiana", el ejercicio mental que supone la disciplina teológica y la familiaridad con los temas religiosos, capacita singularmente al teólogo para poder elaborar también, filosóficamente, una Filosofía de la Religión, en connatural armonía con la ciencia teológica, sin menoscabo del rigor filosófico propio. Los conocedores de la Escolástica advierten que las mejores obras de filosofía fueron producto de grandes teólogos.

De hecho, en nuestros días la mayoría de las obras de *filosofía de la Religión* proceden de sacerdotes más o menos profesionales de la Teología.

*En conclusión*, Ética, Teología y Filosofía de la Religión son ciencias esencialmente distintas y autónomas, pero que concurren a la perfección intelectual del hombre integral, y que se interfieren vitalmente en distintas direcciones sin perder ni quitar autonomía y especificidad.

VICTORINO RODRÍGUEZ O. P.

## EL POETA DEL SANTISIMO SACRAMENTO \*

### 1. — Doctor y Poeta de la Eucaristía

En su gran carta encíclica *Studiorum ducem*, del 29 de junio de 1923, Pío XI confirmaba el título de 'Doctor Eucarístico' dado también a Tomás, entre otros muchos. Y en verdad que bien lo merecía el profundo autor de las cuestiones 73 a 83 de la tercera parte de la *Summa Theologica* y de los capítulos 61 a 69 pertenecientes al libro cuarto de la *Summa contra Gentiles*. Allí y en los lugares concordantes de sus otros trabajos teológicos, Santo Tomás puede decirse que alcanzó la perfección en la elaboración de la doctrina eucarística, utilizando, completando y precisando los tesoros de la Escritura y la Patrística,

---

\* Aunque algo tardíamente, por circunstancias varias, SAPIENTIA puede rendir un homenaje a la memoria del doctor Sisto Terán, muerto en Tucumán, su ciudad natal, a comienzos de este año. Era imperioso hacerlo porque Terán fue uno de los primeros laicos nuestros, en lo que va de este siglo, que, en un ardido quehacer intelectual, dedicó su vida a la meditación de S. Tomás, para discernir y afirmarse en los temas que realmente importan y esclarecer los problemas de nuestro tiempo. Era tomista por sobre todo, asociado a un riguroso examen de las posiciones modernas y munido de una estimable formación literaria.

El Padre Angel Boisdron O. P., inicialmente y, en particular, Maritain le abrieron el surco para sus profundos ensayos doctrinales. Recordemos su obra, *Aproximaciones a la doctrina tradicional*, publicada en 1934, sus dos trabajos aparecidos en *Ortodoxia*, "Superioridad de la filosofía sobre las demás disciplinas humanas, desde el punto de vista de la ciencia misma" y "Notas sobre la realidad de las facultades del alma", que merecieron recensiones laudatorias de afamadas revistas de filosofía y de firmas de valía, tales como la *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, *Revue Thomiste*, *Archives de Philosophie*, con comentarios de R. Jolivet, L. B. Geiger, L. B. Guérard des Lauriers, etc.

Su militancia católica y la concomitante prédica se desprende de sus disertaciones, "La libertad religiosa y la libertad de cultos", "Organización y coordinación del apostolado laico", etc. Tenía sin publicar un cierto número de escritos que esperaban el debido ajuste, al que incansablemente tendía su espíritu prudente. Un hijo suyo nos ha facilitado un fragmento de un libro, *Santo Tomás, el poeta del Santísimo Sacramento*, que nos honramos en dar a conocer, sin dejar de prever la inserción del total de su escrito en entregas posteriores. A fin de que se tenga una idea de la amplitud y seriedad que empleaba en su trabajo, damos asimismo, al final, el sumario de sus secciones. Su conciencia de la excelsitud del tema se denota en que su primer borrador data del 46 y, recién más de diez años después, diole su aprobación. Si bien parcial el texto que se publica, ciertamente es de suyo una muestra que permite aquilatar su devoción al Doctor Angélico y la hondura de sus reflexiones.

sistematizando y explicando con vigor y solidez incomparables los datos de la Revelación, valiéndose del método más estricto y eficaz, y aprovechando el precioso instrumento de la metafísica aristotélica, recientemente incorporada al saber occidental.

Al comenzar este libro me propuse abandonar por un momento la austeridad de la ciencia pura y entrar en el jardín deleitable de la poesía. No resolví, pues, ocuparme de Tomás, Doctor de la Eucaristía sino de Tomás, Poeta del Santísimo Sacramento.

Sin duda que, hasta en las enseñanzas puramente teológicas del Angel de las Escuelas, un espíritu delicado puede sentir un estremecimiento inefable, no sin poca semejanza con la delectación poética.

En otra ocasión<sup>1</sup> algo dije sobre el sentido analógico en que puede hablarse de la belleza de la *Summa*, sobre su maravillosa y genial organización, su arquitectura estupenda, la brevedad plena y lúcida del estilo y la adecuación rigurosa de la forma al pensamiento, sobre la doctrina elevada, a menudo sublime que predispone e introduce al acto supremo de la contemplación admirativa y sabrosa de la verdad.

Pero no es mi ánimo tratar ahora de la belleza puramente inteligible, ni del entusiasmo y amor que pueden también brotar de la agrupación ordenada de los conceptos filosóficos y teológicos en núcleos luminosos, donde el alma encuentra la culminante expansión de su vida más espiritual.

Quiero referirme especialmente a la belleza poética, a la belleza connatural al hombre, cuya inteligencia tiene por objeto proporcionado, no lo espiritual puro, sino lo espiritual encarnado en lo sensible. No será cuestión aquí, en consecuencia, de Tomás poeta por analogía, sino del piadoso fraile predicador a quien debemos, a más de inigualados monumentos de ciencia teológica, un inestimable ramillete de poesías eucarísticas.

Sin duda que, por otra parte, Tomás de Aquino hasta cuando canta, enseña, de manera que ni aun al erigirse en poeta deja de ser doctor; pero ello no impide que, apartando la consideración dogmática ex profeso, se recaiga primordialmente en el aspecto estético de sus himnos eucarísticos.

## 2. — *¿Nascuntur poetae...?*

Desde luego que no es frecuente que biógrafos y panegiristas acentúen la ponderación de Santo Tomás en tanto que poeta.

¿Acaso se juzga a la gaya ciencia incompatible con la religión, a la belleza con la santidad? Tal explicación no podría ser más absurda ni más contraria

---

<sup>1</sup> S. TERÁN, *Aproximaciones a la doctrina tradicional*, Buenos Aires, 1935, pp. 50 y ss.

al sentir de la Iglesia, máxime cuando se trata de poesía sagrada, litúrgica. Sin llegar a la exageración de confundir poesía con mística, la Iglesia puede repetir la frase de Cicerón en la defensa del vate Archia: "sacro es el nombre del poeta", *sanctum poetae nomen*. La Sinagoga cantaba continuamente, el cristianismo continúa esa tesitura. Los Papas ratifican su deseo de que el pueblo rece en belleza. (Pío X y Pío XI).

¿O es que al lado de los voluminosos infolios del Doctor Angélico se estima *quantité negligeeable* el conjunto de breves poemas cuyo número no excede de los dedos de una mano? Manifiesto resulta que tal criterio groseramente cuantitativo estaría fuera de lugar. Lo que corresponde decidir es si tales escasos poemas, en su propio orden, revisten una calidad no inferior a la de los tratados telógicos y comentarios filosóficos de Tomás. *Non multa, sed multum*.

¿O se piensa quizás que, conforme al proverbio latino se nace y no se deviene poeta, y que santo Tomás dotado por el cielo de tantas magníficas aptitudes, no vino al mundo con el don gratuito de la poesía?

Me parece equivocado interpretar el *nascuntur poetae* en el sentido de que la capacidad poética sea algo así como un carisma que Dios concede sólo a determinadas criaturas, en tanto que lo niega a otras en absoluto. Sin embargo, tal lo da a entender Juan Alfonso de Baena cuando en el prólogo de su Cancionero escribe que "la poetrya e gaya ciencia... es avida e rrecebida e alcanzada por gracia infusa del Señor Dios...". Discrepo rotundamente. "Gracia infusa", en efecto, es un don enteramente gratuito, no debido a ningún título, que Dios, por su propia operación, concede a la criatura, sin méritos de ella, rebasando las exigencias de su naturaleza. Más brevemente, es un favor sobrenatural infundido en el alma por una operación divina. Creo, por el contrario, que la poesía es un presente natural conferido por Dios al hombre, o sea, un don debido a la naturaleza humana. Ciertamente que en ningún caso ha de entenderse que el Creador tenga obligaciones respecto de la criatura y, en este sentido, todo don de Dios, sin excepción, es un favor gratuito. Pero, en tanto que la gracia no nos es debida por razón de mérito ni por ningún otro concepto, y sobrepasa nuestra naturaleza, hay ciertos dones divinos que dimanar forzosamente del don inicial de la existencia como ser un fin natural y los medios adecuados al mismo. En este otro sentido cabe decir, como s. Tomás enseña, que el hombre tiene derecho a poseer una razón y todo cuanto pertenece a la naturaleza humana: *debitum est homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam naturam pertinent*.

Pues bien, la poesía es un don de estos últimos, debido a la naturaleza humana, no una gracia divina acordada a unos con exclusión de otros, pues la gracia es esencialmente sobrenatural. En consecuencia se nace poeta como se nace hombre. Lo confirma una observación innegable: allí donde la naturaleza humana preséntase en su pureza primitiva, brota incontenible la poesía que se derrama espontáneamente en todos los grupos sociales y bajo cuya forma acu-

ñan los más preciados conocimientos: creencias religiosas, reflexiones morales, rudimentarias cosmogonías, etc. Que todo hombre viniente al mundo reciba este don universal no significa, por supuesto, que todo hombre haya de explotar este precioso obsequio. Al contrario, lo más frecuente es que tal capacidad lírica permanezca latente, meramente en potencia o derive por otros cauces. Pero esa es otra cuestión; lo que aquí interesaba establecer es que de ningún hombre —y con mayor razón de ningún hombre superior, como s. Tomás—, se puede pensar que haya nacido sin la chispa divina de la poesía, aunque transcurra la más larga vida sin pulir un solo verso...

### 3. — *La formación literaria*

Por lo demás, todas las presunciones están a favor de que Tomás no sólo nació poeta, sino que también, en sus juveniles años, en que la influencia del maravilloso don es más fuerte, fomentó su desarrollo y florecimiento con estudios adecuados.

Sábese que Tomás era el hijo menor de una familia noble, antigua y poderosa de la casa de Aquino. Si dos de sus hermanos, Santiago y Reinaldo, figuran con honor en la escuela poética siciliana del siglo XIII, no es extraño que al nacer hubiese recibido, él también, “la influencia secreta...”. Sobre todo, Reinaldo de Aquino conquistó la fama de ser uno de los mejores *trovatori* de la Corte de Federico II, lo que le valió gran predicamento en la misma y ser contado entre sus *maiores*.

Pasar su tierna niñez entre poetas, es ya una seria probabilidad de impregnarse en alguna medida. La vasija de barro, decía el vate latino, guarda para siempre aquel olor que recibió cuando nueva.

Oblato benedictino en el monasterio de Monte Cassino, ese estupendo nido de águilas próximo al castillo familiar de Roccasecca, el joven Tomás no tuvo allí motivo para relegar la poesía. Todo al contrario. Por lo pronto, en la famosa Abadía realizó los mismos primeros estudios de los nobles adolescentes del reino de Sicilia. El sentido poético no podía sino desarrollarse con ellos y con el esplendor de las ceremonias litúrgicas a las que diariamente asistía. Tales estudios, como es natural, comprendían una iniciación en los Libros Santos. La leyenda refiere que, a los trece años, el privilegiado hijo de Landulfo de Aquino, sabía de memoria una gran parte del salterio, los evangelios y las epístolas paulinas. Había adquirido, pues, o por lo menos se había familiarizado con un tesoro de excepcional valor, no sólo religioso sino también lírico, porque como decía el marqués de Santillana, citando a Casiodoro, “todo resplendor de elocuencia é todo modo é manera de poesía o poetal locución é fabla, toda variedat *ovo é ovieron començamiento de las divinas Escripturas*”.

Tal vez se le permitió también que accediese a algunas de las copias manuscritas de autores profanos, clásicos, celosamente guardadas en la biblioteca



o *armarium* de la Abadía. Pero aunque la prudencia monacal se lo hubiera vedado, sabemos que, un año más tarde, al terminar los catorce, sea porque el emperador de Alemania, el altanero y despótico Federico II, justamente excomulgado por el Papa Gregorio IX, invadió los estados pontificios y le expulsó de Monte Cassino, juntamente con los monjes del monasterio, sea porque el perspicaz Abad Sinibaldo, observando en el niño signos tan ciertos y precoces de su perfección futura, aconsejó a su padre que lo enviase, para continuar su formación, a la Universidad de Nápoles; sea por ambas causas, lo positivo es que en 1239, ingresó al *Neapolitanum Studium*, para cursar las posteriormente llamadas Humanidades o, como entonces se decía, para aprender las artes liberales, *ad studium liberalibus artibus imbuendus*.

La Universidad de Nápoles estaba entonces en sus comienzos. Provenía de una fundación regia. No era, pues, de aquellas prestigiosas universidades espontáneas reconocidas *ex consueudine*, como las de París, Bolonia, Montpellier, sino una de las primeras establecidas *ex privilegio*, por un acto del príncipe. El mismo Federico fue el monarca que la creó en 1224 y reformó en 1234, en su carácter de rey de las Dos Sicilias. Aunque Landulfo de Aquino hubiese preferido enviar a su hijo a la de París, por ejemplo, no le habría sido permitido porque el rey tenía dispuesto, bajo graves sanciones —*sub poena personarum et rerum*— que los maestros y estudiantes napolitanos saliesen del reino de Nápoles —al que pertenecía el común de Roccasecca—, para enseñar o estudiar en otra parte. En esta prohibición anidaba el propósito de dañar a la odiada universidad de Bolonia, partidaria de los Papas, pero también el ferviente deseo de engrandecer el *Studium* de Nápoles, que el propio soberano fundador calificaba de obra memorable de sus manos —*opus manuum nostrarum memorabile*— al que había llevado maestros de la mayor reputación.

Escasas son las referencias directas del lustro que Tomás pasó en dicha universidad. Coinciden en informar, ante todo, de la celebridad que conquistó, a pesar de su natural reservado, meditativo, enemigo de toda garrulería. Causaba la admiración de maestros y discípulos y hasta eclipsaba en cierta manera a los primeros, repitiendo sus lecciones con más lucidez, profundidad y elevación.

Los textos escogidos para las siete artes liberales incluían el *Dialogus super auctores* de Conrado de Hirschau, el *Heptateuchon* de Thierry de Chartres, los teóricos de la gramática, Donatus y Prisciano y, en calidad de modelos, a Homero, Virgilio, Horacio, Ovidio, Estacio, Lucano, Juvenal, Persio, etc., como que entonces se iniciaba el proceso de recuperación de los tesoros de la antigüedad greco-romana.

Es fácil imaginar los resultados fecundos que se observarían en un escolar de las dotes excepcionales del joven de Aquino, sometido a ese feliz y coordinado esfuerzo de asimilación y de originalidad, a ese manejo de las técni-

cas clásicas, a ese laborioso análisis e inteligente imitación de los más insignes textos literarios.

Lo menos que puede colegirse es un perfeccionamiento de la sensibilidad poética nativa y un eficaz adiestramiento en el arte de expresar las cosas “veladas con muy formosa cobertura, compuestas, distinguidas e scandidas por cierto cuento, pesso é medida”, según la definición de don Iñigo López de Mendoza en su famoso proemio antes recordado; en el arte de “ordenar e componer e limar a escandir e medir por sus pies e pausas e por sus consonantes e syllabas e acentos e por artes sutyles e muy diversas e singulares nombranzas”, como dice el también ya citado Cancionero de *Baena*.

#### 4. — *Tomás trovador*

Las conclusiones del párrafo precedente recibirían una confirmación concreta y decisiva en virtud de un afortunado hallazgo de estimables eruditos.

Se alude al soneto en estilo cortés y lengua vulgar que Tomás de Aquino habría compuesto a los veinte años, sobre el objeto del verdadero honor, con motivo de un suceso capital de su vida.

En Módena, la Estense, o sea la rica Biblioteca de la casa de Este, guarda un manuscrito fechado en 1447 —y no en 1347 como suele afirmarse— cuya página 37 de la segunda parte ocúpala un soneto italiano con esta textual atribución: *S. Thomas de Aquino (ut fertur)*.

En 1768, el bibliotecario Migliavacca, dominico del convento de Módena, comunicó el soneto al P. Lavazzoli, quien lo reprodujo en la pág. 13 de su libro *Elogi di S. Tommaso*, publicado en 1791.

Emitieron dudas acerca de su autenticidad, además del P. Lavazzoli, otros dos sacerdotes, el historiador, cronista y poeta Giovanni Mario Crescimbeni, en sus *Commentarii intorno alla sua Istoria della volgar poesia*, aparecido en 1702; y Luigi Antonio Muratori, archivero y bibliotecario del palacio ducal de Módena, en su obra *Della perfetta volgar poesia*, dada a las prensas en 1706.

En nuestro siglo, el soneto ha sido nuevamente publicado por el Prof. Francesco Scandone y por el R. P. Pierre Mandonnet, O. P., concluyendo el primero que la poesía *può essere* de Santo Tomás, y juzgándola el segundo verdaderamente auténtica.

Estaría fuera de lugar reproducir detalladamente los argumentos de uno y otro, sumarios los del Dr. Scandone y minuciosos los del P. Mandonnet. Parece atinado hacer una síntesis enjuta.

Por lo pronto, nada obsta a la atribución que recuerda el manuscrito.

La lengua italiana del soneto, que era la nacional de Santo Tomás, no puede constituir ninguna objeción, puesto que nos consta que aquél abando-

nó también el latín, y no sin frecuencia, para predicar en idioma vulgar, en el dialecto napolitano, por ejemplo.

En cuanto a la forma literaria, seguía la moda de la Corte de Sicilia, a la sombra de la cual, no sería inexacto decir, había vivido el joven de Aquino.

Y, por lo que atañe al contenido, desarrolla un tema filosófico —lo que no contrariaba los cánones de la escuela poética siciliana—, acerca de la virtud y de la felicidad, cuya corona consagra principalmente al que obra en procura del honor verdadero: "*Però ch'esser felice ogni uomo affecta: / Massimamente quel, che per l'onore / Verace adopra, tal corona aspetta*".

Lo desenvuelve a partir de una premisa intelectualista, en consonancia con la orientación de su obra futura y cuya parte de exageración es muy perdonable en el ansioso estudiante que, con el andar del tiempo, habría de atemperar, excitando su infalible sentido del equilibrio, la exageración del sabio ateniense que reducía la virtud a la ciencia e identificaba el pecado con la ignorancia, paradoja socrática que visiblemente parece admitir el primer verso del soneto: "*Tanto ha virtù ziascun, quanto ha intelletto*".

Además, no se acierta a comprender qué motivos había tenido el copista o el autor de la atribución —verificada más tarde, en la primera mitad del siglo XV—, para proceder con engaño adjudicando falsamente el soneto a Tomás de Aquino, cuya maciza gloria no necesitaba, por cierto, del complemento de una sencilla poesía en lengua vulgar.

En tanto que cabe una explicación más plausible sobre las circunstancias que habrían conducido al novicio dominicano, a componer la pieza poética mentada. Tomás estaba en las proximidades de su vigésimo año, estudiante universitario aun, habiendo solicitado la blanca vestidura de los Predicadores. La recibió de manos del Maestro General Juan el Teutónico, de paso por Nápoles, quien resuelve llevarle al *Studium Generale* de París, para que allí continuase su formación.

El ingreso de Tomás a la Orden de Santo Domingo causó profunda decepción a toda la familia, sin excluir a su madre, Teodora de Theate, que acababa de enviudar. Conmoción general en propios y extraños. ¡Un joven de tan ilustre prosapia, desertar así de los paternos lares, frustrar las grandes esperanzas que presagiaban sus comienzos, para ir a esconderse bajo el hábito de una orden medicante! Lamentable fracaso para la visión miope de la prudencia terrena.

Cumpliendo órdenes de Teodora, incapaz de desoír los precipitados latidos de su corazón de carne, los hermanos Landulfo y Reinaldo dejan momentáneamente el servicio del Emperador, e interceptan el viaje del novicio a la ciudad de los filósofos; aprésanle y le reconducen a Roccasecca.

Se ejercitan contra Tomás todos los medio imaginables para disuadirlo de su propósito. Ante su ánimo inquebrantable caen inermes las amenazas y las

propia violencia física. Quedaba tan sólo un recurso, quizás el más susceptible de tener éxito, dado el natural del valeroso joven, impávido ante la intimidación y las sollicitaciones a su sensibilidad y a sus afectos: hablar derechamente a su inteligencia y convencerlo de su error. El indicado para este último ataque, era de toda evidencia, el *magister* Reinaldo.

No es dudoso que en el alegato de Reinaldo —escribe el P. Mandonnet— los intereses familiares de los de Aquino tomaron el lugar preponderante. Pero para no parecer sacrificando al hermano menor a las conveniencias de todos, Reinaldo procuró avivarle la conciencia de su propia excelencia. “Las grandes palabras de honor, de virtud, de alabanza, familiares a los versificadores en lengua vulgar, y Reinaldo lo era a porfía de cualquier otro, fueron todas sucesivamente establecidas e invocadas. Solamente un abad de Monte Casino, o algún gran dignatario eclesiástico, podía llamarse Tomás de Aquino. Ser Hermano Predicador, sin casa ni hogar, desconocido y vagabundo por los caminos de Europa, significaba una decadencia para una antigua familia que no cedía, desde mucho tiempo, a las más ilustres del reino. Tomás debía dejarse desengañar”.

Cabe presumir que lo que más escoció a Tomás en esta controversia, fueron las consideraciones de Reinaldo sobre el honor, la virtud, la valía, por lo que luego de rectificárselas con detenimiento en las disputas, y probablemente provocado por confirmatorias citas poéticas del trovador de Federico II, se dio la aguda o picante satisfacción de redargüirle sus argumentos, de poeta a poeta, endilgándole el soneto sobre el bien humano con que se pretendía deslumbrarle.

Ciertamente que el joven novicio dominicano no desconocía la excelencia de ese bien. Siguiendo al Filósofo, había de escribir luego, reiteradamente, que el honor es el más grande de los bienes exteriores del hombre. *Honor est optimum inter omnia exteriora bona*. (In *Ethic. Nicom.* N<sup>o</sup> 742; cf. *S. Th.* II-II, 103, 1, ad 2).

Pero Tomás no ignoraba tampoco, que el apetito del honor puede degenerar en falta cuando es desordenado, sea porque se aspira a un honor innmerecido, por una superioridad que no se detenta; sea porque se anhela el honor para sí, sin referirlo a Dios; sea porque se apetece el honor como bien propio, sin hacerlo servir a la utilidad del prójimo. *Id in quo homo excellit, datur homini a Deo et ex eo aliis prosit* (*S. Th.* II-II, 131, 1, resp.).

Sin embargo el verdadero nudo de la disidencia fraterna radica allí donde certeramente lo descubre el primer terceto del soneto: “*Dunque chi vol veder, quanto d'honore / Altrui è degno e di laude perfetta / Miri in qual disio amante ha il core*”.

Quien quiere juzgar el grado de honor y de perfección merecidos por una persona, que examine la naturaleza del deseo que ella abriga amante en su

corazón. Verificar ese análisis importaba asomarse al abismo insondable que separaba los ideales de Reinaldo y de Tomás; el cantor de las bellas damas sicilianas y el futuro poeta de la Eucaristía concentraban sus respectivos amores en objetos irreductibles e imposibles de conmensurar.

### 5. — *Los himnos eucarísticos del Doctor Angélico*

Basta ya de disquisiciones preliminares. Tiempo es de ir al precioso grano de los himnos eucarísticos tomistas, a sus composiciones líricas, sin olvidar que hay muchas prosas de inefables sugerencias poéticas, así como existen también, a la inversa, incontables tentativas versificadas, percutidas o manchadas de prosaísmos.

No se descarta tampoco en modo alguno la sabrosa poesía que escurre de cinceladas antifonas y de magníficas oraciones debidas a su pluma. Pero he de circunscribirme a sus cinco himnos eucarísticos, designados por las primeras respectivas palabras, a saber, el *Pange Lingua*, el *Sacris Solemnis*, el *Verbum supernum*, el *Lauda Sion* y el *Adoro Te*.

Los cuatro primeros, según es conocido, forman parte del Oficio de la Fiesta del Santísimo Sacramento, instituida por el Papa Urbano IV. Hasta entonces la única gran celebración de la Eucaristía, era la del Jueves Santo, que, precisamente, por eso se llamaba en latín, *Feria Vª in Coena Domini*. Pero ese día agosto, no sólo sirve de marco a otras importantes ceremonias —como las de la bendición de los óleos y del Santo Crisma y la del Mandato o lavatorio de pies— sino que pertenece a una semana litúrgica de infinita tristeza, en la que la Iglesia entera hállase absorta en el misterio de la Pasión. La piedad católica necesitaba una otra solemnidad en la que el espíritu gozoso de los fieles conmemorase exclusivamente ese abismal misterio de fe y de amor, esa sin par maravilla del Pan de los Angeles, convertido en pan de los hombres, en insustituible alimento de los peregrinos que pasan por este mundo.

Una religiosa de Flandes, la cisterciense Juliana del Mont-Cornillon, fue la promotora de la nueva festividad. El 11 de agosto de 1264, Urbano IV instituye para toda la cristianidad la fiesta del *Corpus Christi*, de la presencia real de la humanidad de Cristo en el Sacramento del altar, y dispone su celebración anual el primer jueves posterior al domingo de la Santísima Trinidad.

### 6. — *¿Quién compuso el "Officium de Festo Corporis Christi"?*

Requeríase para semejante obra, nada menos que un autor que a la vez fuese teólogo, poeta y santo. Urbano IV halló en la propia Curia Pontificia quien conjugase en su persona esas tres excelsas cualidades: el flamante predicador general de la provincia romana, fray Tomás de Aquino, que desde el año 1261 enseñaba en Orvieto y al cual le había encargado antes un otro tra-

bajo doctrinal, glosas sobre los cuatro evangelios, parcialmente ejecutado ya en 1263.

Suele afirmarse, con ciertas menudas variantes, que el encargo del Oficio fue hecho simultáneamente a Tomás y a Buenaventura, y que éste rompió y quemó su manuscrito al escuchar la lectura de la insuperable producción del primero. Pero en ninguno de los escritos conocidos en que se repite la especie, aparece la menor prueba de este aserto, lo que explica que H. Petitot lo califique de simple fábula; el Doctor Seráfico no tuvo que destruir un oficio que no compuso. Mas tampoco dicho padre da razones en cuya virtud la considere una invención destituida de todo fundamento; habría que suponer que sobre el particular sigue a De Rubeis, quien la trata de 'fabulilla' —*fabella*— a reunir con aquella otra que, en compensación, atribuye a Buenaventura el *Lauda Sion Salvatorem* de Santo Tomás.

Tiempo falta para rastrear los orígenes de esta ficticia anécdota. Tal vez con ella se haya querido realzar la magnitud de la obra encomendada por el Pontífice, tan grande como para justificar semejante competición —que por un motivo inferior hubiera sido indiscreta— entre las dos lumbreras de las fraternas órdenes mendicantes. Ambos sirvieron a la Iglesia con "una maravillosa similitud de virtud, de santidad y de méritos", si bien dentro de sus propias y distintas modalidades, puestas de relieve por aquellos ceñidos versos de Dante: "*L'Un fu tutto serafico in ardore / L'altro per sapienza in terra fue / Di cherubica luce un splendore*" (Parad. XI, 37/9).

Pero el campo de las conjeturas generales es un oscuro tremedal. De ahí que, prefiero señalar de paso una pista concreta que he creído entrever al azar de mis lecturas, sin tener, por desgracia, la posibilidad de explorarla eruditamente. Como hay libertad para las hipótesis —siempre que no sean descabelladas—, permíteme que aventure, sin aferrarme mayormente, la que me ha ocurrido, ignorando si nadie antes la emitió ya, o la desvirtuó de modo concluyente. Pienso que las leyendas suelen tener un punto de partida real, que, en el caso que nos ocupa, bien podría hallarse en el hecho referido por Tolomeo de Luca, en el libro XXII de su *Historia Eclesiástica* concluida a más tardar en 1317. Cuenta el discípulo de S. Tomás, que Urbano IV, deseando tener una exposición continua de los cuatro evangelios, resolvió dividir la tarea entre Tomás y Buenaventura, encomendando la glosa de dos de ellos a este último, quien se excusó en razón de sus absorbentes funciones de Ministro General de los Frailes Menores, reemplazándole el primero, que, de esta suerte, escribió la obra completa. No me parece inverosímil —sobre todo cuando en el ejercicio profesional compruebo a diario, las modificaciones, interpolaciones y adulteraciones, no siempre del todo voluntarias, que sufren los dichos al pasar de boca en boca— que el rumor de la división del trabajo escriturario entre Tomás y Buenaventura, proyectada infructuosamente por Urbano IV, se haya convertido, a poco correr, en el encargo simultáneo del Oficio por el mismo Papa, a los

misimos monjes, con igual defección de uno de ellos siguiendo el trastrueque del hecho principal y el acomodo de los detalles respectivos.

Valga lo que valiere mi presunción, lo incuestionable es que Urbano IV ordenó a fray Tomás de Aquino la preparación del oficio de la fiesta del *Corpus Christi*. Pláceme imaginar la reacción inmediata del humildísimo fraile predicador, ante el requerimiento del Papa. Jamás tomaba una decisión ni emprendía tarea intelectual alguna, nunca estudiaba, iniciaba una disputa científica, enseñaba, escribía o dictaba, sin previamente retirarse —nos dice su biógrafo Tocco— al lugar secreto de la oración, y sin implorar con lágrimas abundantes la inteligencia de los divinos misterios. En esta ocasión solemne, es seguro que el Hermano Tomás debió ir en el acto a postrarse ante el Santísimo, del que era particularmente devoto; habrá derramado profusas lágrimas, pero esta vez de inmenso regocijo y su plegaria quizás confundióse con la dócil respuesta al mandato papal, condensando la una y la otra en la laude del Salmista al Señor. *Labiis exsultationis laudabit os meum* (62,6). Se nos ocurre elegir este versículo bíblico y no tantos otros como hubiéramos de aplicar con igual propiedad a la circunstancia, porque es el que precisamente recuerda S. Tomás en una cuestión de la *Summa* destinada a la alabanza.

Nadie produjo, desde luego, páginas teológicas más lúcidas, profundas y exactas, sobre este insondable misterio de nuestra sacrosanta religión. Podemos así afirmarlo con las solas fuerzas de la razón, sin que sea menester la confirmación sobrenatural que refieren las vidas de Tocco (cap. 52) y de Guidonis (cap. 24), según las cuales, en cierto ocasión, mientras Tomás imploraba fervientemente la aprobación o rectificación de su solución a una difícilísima cuestión sobre el milagro eucarístico propuesta por los maestros de la Universidad de París, y cuando en místico transporte hallábase elevado casi un codo en el aire, oyóse la voz de Cristo mismo que le aseguraba haber escrito bien del Sacramento de su Cuerpo y resuelto con verdad el problema tanto como en esta tierra es posible comprenderlo y decidirlo humanamente: *Bene de hoc mei Corporis Sacramento scripsisti, et de quaestione tibi proposita bene et veraciter determinasti: sicut ab homine potest in via intelligi et humanitus definiri*.

Y no se crea que esta arcana ciencia teológica con sus abstrusas disquisiciones y con el agotador estudio que implica, hubiese secado el corazón del Doctor Eucarístico. Antes bien, se lo había enfervorizado, porque en Tomás de Aquino la contemplación de la verdad no era solamente luminosa sino también ardiente, compenetrada de amor y adoración. A quien le había sido acordado el escribir del Santísimo Sacramento con hondura sin igual, le había sido otorgado también el celebrarlo con extrema devoción. Tanta era ésta que durante la misa se le veía con frecuencia deshacerse en lágrimas, conmovido por los sagrados misterios e inundado por la gracia. Lágrimas viriles, por cierto, como derramadas por quien se nutría con el pan de los fuertes y en el instante mismo de tomarlo. Es un error pensar que tales efusiones sean siempre una

característica de la endeblez femenina. Homero, buen conocedor de héroes, sostenía —tal vez no sea impertinente recordarlo— que los bravos son prontos para las lágrimas.

El arte destinado a Dios supone a Dios en el alma, decía Maritain en su *Réponse à Jean Cocteau*, y en el alma de Tomás de Aquino, Jesús-Hostia estuvo constantemente presente por la más acendrada caridad.

Picasso admitía que “no se debiera pintar sino lo que se ama”.

Quizás tampoco debiera cantar el poeta sino lo que ama, y el gran amor de toda su vida, el que había convertido su corazón en ascua perenne, fue, para el Angel de las Escuelas, Jesús-Eucaristía: *Erat autem praecipue devotus ad sacrosantum Altaris*.

Si la poesía sólo ha de manifestar lo muy profundamente pensado, sentido y amado, Tomás de Aquino, con una preparación tan larga como completa, tanto en el orden intelectual como en el orden efectivo, cuando el Sumo Pontífice encargó el oficio de Corpus Christi, para componer sus himnos eucarísticos no tuvo más que permitir que se derramara la abundancia de su corazón, no tuvo más que dejar que de la semilla teológica brotara casi espontáneamente la flor de la belleza escogida.

La mayor suerte que puede tocar a un artista, es dar con el motivo que convenga a su talento. Y cuando por maravillosa coincidencia se produce la conjunción de una gran fuerza potencial con un magno tema que le corresponda, nace la obra maestra imperecedera.

Quiero creer que es por ello, que el humildísimo, sapientísimo y piadosísimo monje medieval, que, en el trance postrero, al administrársele la última comunión, resumió magníficamente su existencia exclamando: “Recíbote, precio de la redención de mi alma, viático de mi peregrinaje, por cuyo amor estudié, velé, trabajé, enseñé y te prediqué” (157), será considerado por antonomasia, hasta la consumación de los siglos, el *Poeta del Santísimo Sacramento*.

\* \* \*

#### SUMARIO DE LA OBRA

Villa Noguez, 21/XII/946

1. Doctor y poeta de la Eucaristía.
2. Nascuntur poetae?
3. El aprendizaje poético de Tomás.
4. Tomás trovador.
5. Los himnos eucarísticos del Dr. Angélico.



6. El anonimato en la producción manuscrita medieval.
7. El Oficio y el catálogo del proceso de canonización.
8. El testimonio de Tolomeo de Luca.
9. La vida de Tocco y la leyenda de Guidonis.
10. El catálogo de Juan Colonna.
11. La comunis opinio en el siglo XIV.
12. La tradición en los siglos XV y XVI.
13. La autenticidad del Oficio está debidamente probada.
14. La atribución corriente del ADORO TE.
15. La objeción de la crítica interna; su refutación.
- 15 bis. Inautenticidad Anima Christi. Esca Viatorum.
16. El himno de las Vísperas.
17. El himno de Maitines.
18. El himno de Laudes.
19. El himno de la Misa.
20. El himno para después de la Elevación.
21. Fuentes del texto latino de los himnos.
22. La traducción española.
23. El Pange Lingua.
24. El Sacris solemniis.
25. El Verbum Supernum.
- 25 bis. Lauda Sion Salvatorem.
26. El Adoro Te.
27. El consenso universal.
28. Una inquietante discordancia.
29. Splendor formae en las poesías tomistas.
30. Teología contra Poesía.
31. Poesía y Liturgia.
32. Imaginación y poesía.
33. La música como elemento de la poesía.
34. Música y ritmo.
35. El ritmo y la poesía bíblica.
36. Las leyes del ritmo.
37. El acento y el ritmo.
38. Rima y poesía.
39. El ritmo y la rima en los himnos de Santo Tomás.
40. La objeción del P. Rimaud.
41. Las melodías de los himnos tomistas.
42. El Officium y la liturgia cisterciense.
43. Algunos préstamos innegables y otros pretendidos.
44. Imitación y poesía.

45. Imitación y originalidad.
46. Originalidad del Poeta de la Eucaristía.
47. Vir miro modo contemplativus.
48. Santo Tomás y la belleza de París.
49. La visita a Saint-Denis.
50. París en los tiempos de Santo Tomás.
51. La opción por las homilías de S. Juan Crisóstomo.
52. Verdadero alcance de la preferencia de S. Tomás.
53. El poeta del Santísimo Sacramento.

SISTO TERÁN

## NOTAS Y COMENTARIOS

### LA PREGUNTA POR LA MUJER (\*)

Con penetrante sagacidad, el autor de esta obra —muy conocido en el ámbito de la filosofía tomista— ha elegido tres mujeres “tipos”, que responden sobre “la mujer”: *Simone de Beauvoir*, *Simone Weil* y *Edith Stein*. Tres mujeres de conocido renombre, muy diferentes entre sí, y que también, de diverso modo, dan una respuesta al tema. Cada una de ellas formula su respuesta con sus escritos y con su vida como testimonio del ser femenino. La vida de cada una de ellas encarna un aspecto del ideal de mujer, que ellas a su vez expresan en sus teorías sobre la misma. Y al hacerlo desde diversas y hasta opuestas posiciones, sus respuestas subrayan también diversos aspectos del problema, complementarios o contradictorios entre sí: Simone de Beauvoir, la *libertad*, Simone Weil, el *anonadamiento y la inmolación por el bien de los demás*, y Edith Stein, el *testimonio del alma y la expansión del amor*.

#### 1. — *Simone de Beauvoir*

Simone de Beauvoir adopta los puntos fundamentales del Existencialismo de J. P. Sartre, con quien convive. De origen católico y con una niñez vivida en un colegio católico, con el advenimiento de la pubertad se aleja de las prácticas religiosas y pierde su fe. Estudia en la Sorbona, ejerce la enseñanza un tiempo, hasta que deja esta tarea para dedicarse exclusivamente a lo que fue el ideal de su vida: ser escritora. Y sin duda ha llegado a ser una de las mujeres que más notoriedad y fama han adquirido en esta tarea: novelas, obras de teatro y de filosofía, traducidas a varios idiomas, son el fruto de su trabajo.

En todas ellas S. de B. desarrolla su Filosofía sobre el hombre, aplicada principalmente a la mujer. Porque la vocación de ambos, hombre y mujer, dejando aparte lo propio de cada sexo, es el *humanismo* o exaltación de su ser humano, que es *pura libertad finita*.

Como Sartre, S. de B. es materialista. La mujer, como el hombre, es exclusivamente material, no supera su cuerpo. El hombre y la mujer están abandonados a su propia suerte, sin nadie ni nada que, fuera de ellos, pueda ayudarlos. Como Sartre, S. de B. se empeña en querer probar que Dios no existe y que el hombre —y la mujer— están totalmente solos.

Hombre y mujer se diferencian tan sólo en su sexo y en su función sexual. En todo lo demás son idénticos y poseen los mismos derechos y deberes. El

---

(\*) ABELARDO LOBATO, *La Pregunta por la Mujer*, Sígueme, Salamanca, 1976, 285 pp.

hombre ha sometido a la mujer como un "objeto", la ha privado de su ser propio: de su *subjetividad* o, lo que es lo mismo, de su *libertad* o *autoelección existencial*. Las diferencias de hombre y mujer no provienen, pues, de su ser natural, sino de la cultura o historia, en otros términos, de la acción con que el varón la ha sojuzgado y la ha privado precisamente de aquello que es —igual que en el varón— su propio ser: su *libertad*.

Ese ser propio humano es el que debe reconquistar la mujer, independizándose del hombre, liberándose de la esclavitud, a la que él la ha sometido. Así como el hombre no se limita a su función sexual, sino que posee independencia de acción, otro tanto debe hacer la mujer: evadirse de su mera función sexual, para actuar con libertad.

Tal la tesis de S. de B.: reconquistar para la mujer su *humanismo* o *libertad*. Y porque la mujer —al igual que el varón— es pura *libertad* —la tesis fundamental de Sartre—, ella *no es*, es un querer trascenderse a sí misma, querer llegar a ser lo que no es, a realizarse según su "proyecto".

Esta trascendencia es finita, es siempre un "proyecto finito", y siempre *fracasado*. La libertad renace sin cesar en nuevos intentos de realización finita, pero sin nunca llegar a realizarse en nada. La *nada* es siempre el final de toda actuación de la libertad, hasta la nada, sin nuevo intento de realización, que es la muerte. Tal la trama del ser humano: una "pasión inútil" (Sartre), algo irrealizable, porque "no es lo que es y es lo que no es" (Sartre).

En sus obras de teatro y en sus novelas y en su libro de tesis: "*El Segundo Sexo*", S. de B. se esfuerza en exponer y probar su tesis. Lo único que interesa a la mujer es recobrar su ser humano, su *libertad*. No importa el fracaso de mujer, de esposa o de madre, lo único que importa e interesa es lograr su ser, su libertad, aunque sea para morir (tal la tesis de su obra "*Las Bocas Abiertas*").

Una pura libertad finita y sin sentido, destinada al fracaso y a la muerte: he ahí el inexorable y triste destino, sin esperanza alguna, de la mujer y del hombre, cerrados por la muerte; y que, sin embargo, S. de B. pretende hacerlo aceptar con valentía y alegría.

Esta concepción del ser humano de S. de B. si bien reconquista un aspecto de la mujer, que es su *libertad*, el autodomínio de su vida, al reducirla a esta pura libertad que "no es" y que "nunca podrá llegar a ser", destinada al fracaso y a la muerte total, conduce evidentemente a una concepción sin esperanzas y sin sentido, a una frustración y aniquilación total del ser de la mujer. *Pesimismo y nihilismo*: he ahí el final de esta *pura libertad*, vacía de ser y de auténtica trascendencia real y sobre todo divina, sin la cual no hay trascendencia ni ser alguno.

El ser femenino que se realiza en la entrega generosa, en la donación de sí, en el amor maternal, ha desaparecido en esta concepción de S. de B.

## 2. — Simone Weil

Judía de raza, de salud enfermiza, S. W. encuadra su ideal de mujer en la entrega generosa al servicio de los demás, especialmente de los desvalidos. Bien pronto ve en el Cristianismo el ideal de esta vida de amor y de entrega. Se encaminó hacia él, lo admiró y quiso vivirlo, pero nunca llegó a abrazarlo.

S. W. amó realmente a los pobres y a la pobreza. San Francisco de Asís fue su modelo, vivió en pobreza y sencillez. Quiso dedicar su vida a ayudar a los marginados de los bienes materiales y espirituales. Llevada de ese idealismo, se equivocó a veces de camino: se alistó entre los "milicianos" comunistas españo-

les, que lucharon contra Franco, y se aproximó demasiado a los partidos y sindicatos de izquierda.

Contra la exaltación del yo y de la libertad de S. de B., sostiene S. W. la necesidad de la negación del propio ser: la *aniquilación propia del ser humano*, a fin de que Dios pueda realizar en él su obra por la gracia. La mujer —y el hombre— con sus pasiones debe morir, para que sólo Dios sea en ella y, con Él, el amor a los hombres. De este modo, vacía de sí misma —de sus miserias naturales— la persona —hombre y mujer— se encuentra con Dios y con “el otro”, acepta a los hombres en su condición humana, con todas sus miserias, y los acoge con amor.

En un mundo gobernado por los hombres, S. W. no teoriza sobre la mujer ni reivindica sus derechos, prefiere afirmarse y realizarse como mujer en la entrega humilde y generosa de sí a los más necesitados.

Frente a la mujer marginada de la cultura y del mundo, organizados por los hombres, S. W. se adelanta a su tiempo, y actúa como mujer para aportar lo femenino y transformar con ello al mundo. Y lo hace con su actividad docente, con su acción político-social y con su vivencia y caridad religiosa. En todos estos sectores de acción tuvo dificultades. Porque, en busca de la libertad de la mujer, no siempre supo discernir con prudencia e incluso a veces se orientó por sendas extraviadas, como las del marxismo, que realmente conduce al sometimiento total del hombre y de la mujer, al *totalitarismo*. Bien pronto se desilusionará de esas tentativas. Lo que permanecerá en ella será el amor acogedor a la amistad y la entrega generosa a los demás como realización de mujer.

Su actividad femenina culmina en la experiencia religiosa. Su aproximación al Cristianismo y a Cristo fue cada vez más profunda. Desilusionada de los políticos y sindicalistas, ve en Cristo al Salvador de los hombres. Dios se acerca y penetra en su alma. Ella lo experimenta, pero no acaba con sus dudas e indecisiones, y poco a poco se va alejando de su ingreso en la Iglesia por el bautismo, al que tanto se había aproximado. Reza, pero no se atreve a ingresar en la Iglesia. Teme la opción y perder su libertad, oscila en la incertidumbre. Por momentos cree que ya tiene a Dios en su alma, y que eso basta, sin más. Le faltó el empuje final de generosidad y de humildad para optar y entregarse totalmente a la aceptación de la Iglesia. En el fondo, cierto orgullo y miedo de perder su libertad, la alejó de su entrega a la Verdad y Vida definitivas en la Iglesia de Cristo, por el bautismo.

Sin embargo, ahí queda S. W. como ejemplar de una mujer que quiso realizarse en plenitud y heroicidad femenina y que tan bellas páginas ha escrito sobre la entrega generosa a los demás, como realización de la mujer.

### 3. — *Edith Stein*

Con su vida y su doctrina E. S. supera e integra los ideales de *libertad* de S. de B. y de *entrega generosa a la verdad y al amor* de S. W. Sin duda, mejor que las otras dos, E. S. ha sabido exponer teóricamente y vivir intensamente en toda su grandeza el ideal de mujer. En su vida de judía y católica, ha realizado el ideal de *mujer fuerte*, que había encontrado en Santa Teresa de Jesús. Precisamente, la lectura de su vida la condujo al Carmelo.

Paso a paso va realizando ese ideal con serenidad y con fuerza sostenida, pese a las grandes contradicciones y dificultades que encontró y que la atribularon durante toda su vida. Se gradúa y llega a ser profesora de filosofía,

junto al más notable filósofo de Europa de entonces, E. Husserl, quien la estima y acoge en su círculo, junto a otros insignes maestros de la filosofía. Con su esfuerzo rompe el prejuicio de que ciertas tareas, como la filosofía están reservadas exclusivamente a los hombres. En su docencia y en sus escritos convence con los hechos de que la mujer está a la par del hombre.

Como mujer católica se esfuerza por lograr que la mujer cristiana tome conciencia de su papel protagónico en la Iglesia y en el mundo y asuma su propia responsabilidad. Se convierte entonces en un apóstol de la mujer en busca de su identidad y de su ubicación cabal en la Iglesia.

Cuando el racismo nazi la aleja de sus cátedras y la priva de sus derechos de enseñar, sin desanimarse y con una gran entereza cree haber llegado el día para ella de poder realizar su ideal de mujer —para el que ya estaba decidida desde hacía tiempo— consagrada a Dios y a sus hermanos —especialmente a la conversión de su pueblo judío— en la vida de carmelita. Con gran serenidad abandona el círculo de la universidad, en el que había realizado su ideal de mujer en el mundo, y entra decidida en el convento de carmelitas para culminar su vida de mujer en su *entrega e inmolación total* a Dios y a sus hermanos, por el amor y el sacrificio.

En el claustro continúa trabajando como universitaria en la elaboración de sus escritos, en busca de una armonía entre el pensamiento contemporáneo —concretamente de la Fenomenología de Husserl— y la Metafísica de Santo Tomás; y en busca también de la elaboración de una *Filosofía Cristiana*, que ella entiende como integradora de la verdad de la razón con la verdad de la Fe cristiana. E. S. intenta integrar los aportes del pensamiento actual con los principios perennes de Santo Tomás: iluminar a aquéllos con la verdad de éstos, y enriquecer a éstos con la incorporación crítica de aquéllos. Su obra constituye un doble esfuerzo de armonización e integración de la filosofía actual —de la Fenomenología— y la filosofía —la metafísica sobre todo— del Aquinate. Nadie como E. S. —filósofa cristiana— ha sabido escribir con tanta exactitud y objetividad sobre la mujer.

No se trata de igualar a la mujer con el hombre. Hombre y mujer son como dos sub-especies complementarias del hombre. Ambos *participan de un mismo humanismo, son igualmente hombres*, en el mismo plano, con los mismos derechos y los mismos deberes, llamados los dos a participar por igual de la vida de Dios y de los ministerios de la Iglesia. Pero como varón y mujer *son complementarios*, el uno para el otro, no sólo en su cuerpo sino en su alma. La mujer es el *adjutorium* del hombre, como el hombre a su vez lo es de la mujer.

Porque para E. S. la mujer *es totalmente mujer: toda su alma y todo su cuerpo es femenino*. Como el varón en su cuerpo y en su alma, es totalmente masculino. Ninguno de los dos es superior al otro, sino llamados ambos a integrarse en una unidad humana y cristiana. Se trata de ser y actividades diversas, las correspondientes al hombre y a la mujer, pero en ningún caso inferiores o superiores las de uno a las del otro.

En cambio, en lo humano, en la actividad social, docente, etc., y en la actividad dentro de la Iglesia cada uno —como varón o mujer— está llamado a trabajar en plano de igualdad humana y cristiana y en igualdad de derechos.

La mujer, sin dejar de ser hombre, igualmente que el varón realiza su humanidad como *mujer*, es *siempre femenina. Es una realización integralmente humana-femenina*.

Y esta nota de femineidad se manifiesta y se realiza en una serie de expresiones propias: en una vida eminentemente afectiva, en una realización de

sí en la generosidad y entrega amorosa y total a los demás, en una intuición de la realidad y de la verdad, en una objetividad de sus juicios, etc.

La mujer, postergada en no pocos aspectos por el hombre y la sociedad, debe ser colocada de nuevo en su debido lugar, al igual que el hombre, guardando las diferencias respectivas ya mencionadas del sexo. La tesis de la igualdad del hombre y la mujer está proclamada ya por Cristo y por San Pablo. Debe ser llevada a la práctica no sólo en el mundo, sino también en la misma Iglesia, donde ha sido no pocas veces marginada o no tenida en cuenta en lo debido.

E. S. lleva su ideal de mujer a la cima de la entrega de *inmolación total* de sí, por amor a Dios y a sus hermanos —especialmente por la conversión de Israel, su pueblo—, en el momento supremo, en que con una gran serenidad y decisión acepta la muerte, a que injustamente la han condenado los nazis en las cámaras de gases letales. Con la misma serenidad y dominio de sí de toda su vida, con la misma grandeza de siempre, realiza en plenitud el ideal de mujer, el mismo que ella había proclamado: *la vida de entrega, de inmolación total, por la muerte, en el amor*.

#### 4. — Conclusión

De las vidas y doctrinas de estas tres mujeres “tipos”, el autor de este extraordinario ensayo, compara y discute sus conclusiones, a veces coincidentes, a veces opuestas, y otras complementarias. S. de B., exalta el yo y la libertad de la mujer. El único valor, que da sentido a la existencia —si se puede hablar de valor en un existencialismo nihilista— es la afirmación del yo o la libertad. Pero este valor no es alcanzado sin mutilación de la esencia misma del alma femenina: su realización como *adjutorium* del hombre, como entrega amorosa a la vida de los demás, en una maternidad material o espiritual, y también en un desposorio material o espiritual. En S. de B. está ausente y casi despreciado nada menos que este sentido maternal que constituye a la mujer en su alma femenina, y que ella equivocadamente reduce a una cuestión puramente biológica, frente a la afirmación clara y decidida de E. S. de que “*la mujer es totalmente femenina*”, no sólo en su cuerpo, sino también en su alma espiritual, y, desde ésta en todo su ser. Al reducir a la mujer y al hombre a un ser puramente corporal, y al arrojar a Dios del ámbito humano, S. de B. condena a la mujer a la frustración, la desesperanza y el nihilismo. Una sola nota tiene en su favor: la afirmación del yo y de la libertad de la mujer, como autorrealización y liberación del sometimiento.

S. W., sin teorizar, busca la libertad y a la vez la realización de la mujer en la entrega al servicio de los demás, bien que a veces lo hace por senderos desviados y contrarios a una auténtica libertad. Se acercó, pero no llegó nunca a alcanzar la plenitud de la mujer. Su indecisión y su orgullo le impidieron alcanzar la meta de su entrega y unión con Dios, en la Iglesia, con su incorporación a Cristo.

En cambio, E. S. en un camino ascendente enriquecedor, tanto en la doctrina como en la praxis de su vida, se aproximó sin cesar hasta alcanzar, al final de su existencia, en su inmolación y martirio, el ideal de mujer: *dar la vida por la salvación de sus hermanos*.

Admirablemente expuesto en toda su grandeza el ideal de mujer —ya dijimos que para E. S. es idéntico con el del hombre, como persona— la mujer es

totalmente femenina en su cuerpo y en su alma, y debe realizar aquel ideal de *humanidad —y de humanidad cristiana— como mujer*, en una función complementaria con el hombre, que no implica ni inferioridad ni sometimiento.

Los valores de libertad de S. de B., de entrega amorosa a los demás de S. W., sin sus limitaciones ni desviaciones, están integrados en esta visión superior de la mujer de E. S.; ideal que ella además supo realizar paso a paso, sin retrocesos ni desviaciones, en un camino ascensional, en una vida nada fácil, cuajada de dificultades, y que culmina, en el sacrificio de su vida, en el martirio, en aras del amor de Dios y de sus hermanos.

##### 5. — *La obra del P. Lobato*

La obra está planeada y organizada con un orden claro y sencillo, a través de las tres protagonistas, que exponen su ideal de mujer en sus escritos y que lo encarnan en sus actitudes y en su vida. El P. Lobato ha expuesto el pensamiento de las mujeres mencionadas, con gran fidelidad y objetividad a sus escritos, cuidadosa y constantemente citados. Y a su vez, ha sabido vincular hábilmente esta doctrina escrita con la realización respectiva de mujer, de cada una de ellas, en el transcurso de su existencia.

El autor ha logrado además adentrarse en el pensamiento y en el alma de las protagonistas de su libro, y ha sabido desentrañar y formular con objetividad —no exenta de simpatía— el ideal de mujer, que emana de los escritos y de las mismas vidas de las protagonistas. Son las actoras de esta obra, quienes nos hablan y relatan su pensamiento y quienes nos hablan y descubren su ideal y las riquezas de la mujer en sus propias actitudes. El autor les hace exponer su propio pensamiento.

Y a través de ese trabajo de búsqueda de lo que es la mujer, en estas tres mujeres sobresalientes, Lobato ha alcanzado *extractar y perfilar el ideal de la mujer en sí misma*, señalar los trazos de un esbozo de lo que es y de lo que debe ser la mujer, superados los prejuicios y obstáculos que hasta ahora ha encontrado en el mundo.

Con un estilo limpio y claro, y a la vez caudaloso y preciso, los temas se van desarrollando armoniosamente, en un orden lógico y vivido, al filo de los textos de las protagonistas, que el autor ha sabido entrelazar con honradez, sagacidad y maestría.

Se trata de un libro serio sobre la mujer, que leerán con provecho hombres y mujeres. Un libro filosófico sobre la mujer. Y, sin embargo, un libro de fácil lectura, que se deja leer, que toma al lector del principio al fin, y que, a través de tres tipos de mujer, ofrece al lector los puntos esenciales *para una Fisonomía y para una Filosofía de la mujer*.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI



## BIBLIOGRAFIA

JESUS GARCIA LOPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1976, 347 pp.

La teología natural de Descartes es una pieza clave de su sistema; sin embargo, no ha sido objeto de estudios pormenorizados. Hace más de veinte años García López publicaba un notable trabajo sobre *El conocimiento natural de Dios*, donde analizaba el tema a través de los textos de Descartes y de Santo Tomás. La obra está agotada y el autor ha creído conveniente volver a presentar la parte dedicada al filósofo francés, con algunos retoques que no afectan substancialmente al contenido original.

En un primer capítulo estudia el conocimiento humano según Descartes, con sus caracteres de intuitividad, innatismo y autonomía, haciéndose eco de los trabajos de Maritain sobre este tema. El segundo capítulo, que abarca más de la mitad de la obra, analiza detenidamente las tres demostraciones de la existencia de Dios que aparecen formuladas en el *Discurso del Método*, en las *Meditaciones Metafísicas*, en los *Principios de la Filosofía* y en las *Respuestas a las objeciones*. Sigue a esta exposición un análisis valorativo de cada una de las pruebas. Un tercer capítulo presenta críticamente la posición cartesiana ante el problema del conocimiento de la esencia de Dios.

El trabajo es claro, conciso y ordenado. Se presentan los textos en su integridad, se los analiza con agudeza y las conclusiones surgen con nitidez. No se trata de una interpretación de lo que Descartes quiso decir, sino de lo que de hecho dijo. Una concepción "angelista" del conocimiento humano le permitió elaborar una teología natural arbitraria, en la que se mezclan extrañamente las tendencias antropomórficas con las claramente ontologistas. De esta manera logró una salida al "yo pienso", cerrado por la duda metódica en su propia inmanencia. Pero el análisis detallado que realiza García López derrumba la construcción cartesiana.

Las tres demostraciones fallan tanto en su punto de partida como en su proceso y su término. El punto de partida es ya la realidad objetiva de la idea de Dios en cuanto pensada, ya el yo pensante en cuanto posee la idea de Dios, ya la perfección infinita representada por esa idea: en los tres casos se trata de un apoyo ideal, del que, en todo caso, sólo podrá deducirse una conclusión válida en el orden ideal, no en el ámbito de lo real. Por ello el proceso demostrativo, al efectuar el paso de lo ideal a lo real, yerra al univocar dos ámbitos distintos. Y el término de las pruebas no constituye una conclusión lógica.

El libro, como es costumbre de la editorial Eunsu, está pulcramente presentado y será, sin duda, un excelente instrumento de trabajo para quienes se ocupen del pensamiento cartesiano.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

C. D. KERNIG Y COLABORADORES, *Marxismo y Democracia*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1975; serie "Conceptos fundamentales". 5 tomos; serie "Filosofía", 5 tomos.

Es casi un lugar común señalar que los avances de la técnica están cambiando la faz del mundo y que los medios masivos de comunicación acercan y unifican costumbres y maneras de actuar. Sin embargo, esta comprobación apunta a un fenómeno decisivo de nuestra época: antes de la era industrial coexistían diversas culturas, con rasgos profundamente propios; ahora las diferencias se desdibujan cada vez más, absorbidas por la civilización europeo-americana, que impone no sólo sus productos comerciales, sino su ritmo de vida y su manera de pensar y de obrar. En los cinco continentes las grandes ciudades son cada día más semejantes; aun las más lejanas aldeas del Asia o del Africa están invadidas por esta civilización excluyente, que transforma costumbres y mentalidades.

Es un hecho que en el seno de esta civilización coexisten, con múltiples interferencias y variados intercambios, dos bloques ideológicos, el marxista y el democrático. Es indudable que el marxista avanza día a día, encabezado por la Unión Soviética, que pretende representar la única alternativa posible a la crisis del capitalismo. La inmensa mayoría de las naciones que nacen a la vida independiente se adscriben a la línea soviética; en los mismos países democráticos las tendencias marxistas o filomarxistas actúan insistentemente, sobre todo en los medios intelectuales. Sería absurdo ignorar la ideología marxista: es necesario conocerla a fondo, en sus raíces, su realización, sus interpretaciones, sus aplicaciones, su evolución. La multiplicación de variantes y de matices estaba exigiendo una obra enciclopédica que abarcara en su totalidad no sólo sus aspectos doctrinales (como, por ejemplo, pueden hallarse en las obras de Calvez o de Wetter, que permiten un estudio serio del tema) sino también del modo de realizarse que ha tenido en los diversos países que la han adoptado.

A esta tarea se abocó un equipo de especialistas dirigido por Claus D. Kernig, integrado por A. K. Brzezinski, Y. Calvez, F. T. Epstein, V. Erlich, M. Fainsod, D. Geyer, G. Grossmann, A. Inkeles, L. S. Lipson, B. Meissner, L. B. Shapiro, G. Stökl, K. C. Thalheim, G. Wetter, y H. Wolff. Con excelente criterio, la redacción final estuvo a cargo de otro grupo de especialistas en cada una de las partes en que se divide la obra: K. von Beyme, G. Frenzel, C. Geteiger, B. Heinrich, S. Kronn, N. Lobkowics, H. Mommsen, S. Schieder, W. Müller, V. Eichler, U. Sass, S. Virgulin y K. Westen. El fruto ha sido la enciclopedia *Marxismus im Systemvergleich*, que alcanzó cinco ediciones, entre 1966 y 1972.

La voluminosidad de la obra aconsejó una edición manual, dividida en siete series de tomos pequeños (cada serie abarca cinco tomos), titulada *Sowietssystem und Demokratische Gesellschaft*, que ahora comienza a publicarse en castellano, con la aparición de las dos primeras series, "Conceptos fundamentales" y "Filosofía". El esquema es el clásico de las enciclopedias: artículos monográficos en orden alfabético, con extensa bibliografía. La división en series

distintas combina el orden alfabético con el temático. Además de las dos series ya traducidas, aparecerán cinco más: "Derecho", "Economía", "Historia", "Política" y "Sociología". El primer tomo de cada serie tiene la lista completa de artículos de toda la obra, indicando su ubicación para facilitar la consulta.

El tono empleado es de serena objetividad, apoyado en una documentación exhaustiva, en el correspondiente idioma original. Cuando es oportuno, se hacen breves observaciones críticas, sin afán polémico. Pero el lector podrá observar fácilmente las incoherencias internas, las reelaboraciones y sobre todo las inconsecuencias prácticas de una ideología tentadora para muchos, que adolece, sin embargo, de graves fallas en su estructura y en sus aplicaciones. Para permitir una confrontación equilibrada, cuando el título del artículo lo requiere, se exponen las concepciones clásicas no marxistas, remontándose no sólo a los antecedentes modernos del tema, sino a la antigüedad y la edad media.

Está de más subrayar la extraordinaria importancia de esta enciclopedia. En la edición española, el traductor, Eloy Rodríguez Navarro (que ha tenido la colaboración de Angel Currás Rábade y Joaquín Sanz Guijarro), ha realizado una labor encomiable, tanto en la realización de la versión como en el agregado de bibliografía en nuestra lengua. La presentación es excelente. Cabe felicitar a los editores y esperar con impaciencia los tomos restantes.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

EMILIO LLEDÓ, *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1974, 209 pp.

Los ocho ensayos que componen este volumen forman parte, según nos dice el autor en el prólogo de la obra, de los trabajos orientados a la confección de una historia de la filosofía del lenguaje. Todos ellos deberían enfocarse, entonces, desde esta perspectiva, perspectiva que, al avanzar en la lectura del libro, se torna incierta y nos hace perder una y otra vez la dirección, por más que el autor haga clara confesión de su credo filosófico. Este puede resumirse en dos frases: "fuera de la estructura lingüística, no queda nada que podamos, coherentemente, llamar 'problema filosófico'"; y, "(la utilización del lenguaje) es un ingrediente previo a toda formulación lingüística y una clave imprescindible para alcanzar la total inteligibilidad de una proposición filosófica" (pp. 10 y 11). En razón de ello, para el autor, "El pasado y el presente filosófico quedan, así, cobijados en el contexto exclusivo, dentro del cual lo que nos dicen es algo y sirve para algo" (p. 11). A partir de estas premisas se desarrolla el "análisis contextual" al que Lledó somete al pensamiento filosófico. Ya el primero de ellos, "Filosofía del lenguaje como historia de la filosofía" (pp. 15-45) intenta mostrar, por medio de una excursión a vuelo de pájaro a través de toda la filosofía occidental, que la gran cuestión filosófica es la del *logos*, entendido explícitamente como lenguaje, si bien nos queda en la oscuridad el sentido y contenido de ese lenguaje. ¿Dónde se encuentra la clave del porvenir: en la "gran impresión de solidez y rigor" del positivismo lógico y la lógica matemática; en el "pensamiento vagoroso (*sic*)... del Heidegger de la última época"; en Wittgenstein que ha "querido alcanzar la esencia problemática del *logos*, que es la esencia de la filosofía"?

El segundo trabajo, "El lenguaje filosófico griego: hacia una revisión de la terminología filosófica" (pp. 49-72), discurre, por supuesto, mucho más acá del

mundo helénico, por la problemática moderna y contemporánea de la semántica filosófica. Y termina, también, con la cuestión de la esencialidad lingüística de la filosofía.

En "Información filosófica e historia" (pp. 75-91) se trata de desentrañar el significado de "historia" para la historia de la filosofía. El análisis continúa en "Lenguaje e historia de la filosofía" (pp. 95-111). Su enfoque se puede resumir en el siguiente párrafo: "No hay más que la realidad de un presente en nuestra tarea de historiadores de la filosofía. El presente de la obra escrita, que nos habla desde un *antes*, pero que sólo a través de su lenguaje nos descubre las estructuras que lo forman, nos repliega hacia su pasado y nos ofrece el primero, esencial e ineludible paso para su interpretación" (p. 111). La conclusión vale también para la historia en general, pero no nos aclara el sentido, contenido, y razón de ser de la filosofía ni de la historia.

"Lenguaje e interpretación filosófica" (pp. 115-135) retoma la exigencia del análisis lingüístico como única vía de conocimiento filosófico. Puesto que "el concepto de logos quedó embalsado en los viejos diques griegos", la misión de la filosofía actual puede ser, según el autor, "derribar de una vez esa injustificada muralla, para que el logos fluya, parejamente, en el cauce tantas veces reseco del ser" (p. 134). Para ello debemos recurrir a la semántica, "porque si perdemos el peso real del lenguaje por formalizar, perderemos nuestra historia, nuestro pasado". La filosofía, que quiere bucear en las aguas del pensamiento, debe sumergirse en las del lenguaje.

Los tres últimos ensayos: "'Lógico' y 'terminológico' en filosofía (una nota introductoria al lenguaje de Heidegger)" (pp. 139-152), "Un modelo de semántica filosófica" (pp. 155-170), y "Semántica cartesiana (una lectura del 'Discours de la méthode')" (pp. 173-207), intentan una aproximación especulativa de la ciencia del lenguaje a la realidad filosófica. En especial el último, que analiza en los textos del Discurso la significación de *moi-même*, de *dire*, de *monde*, y otros términos cartesianos.

El libro constituye una gran fuente de información temática acerca de los estudios lingüísticos, y una buena muestra del enfoque semiótico de la filosofía. Pero a nosotros nos queda la gran duda extralingüística de que, reducir la problemática filosófica a una cuestión lingüística, puede ser una sutil manera de poner el carro delante del caballo.

OMAR ARGERAMI

OCTAVIO NICOLAS DERISI, *El último Heidegger*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, 111 pp. (\*).

Ya en la Introducción se refiere el autor a la concordancia de Heidegger y S. Tomás de Aquino, en la medida en que esta concordancia se refiere a la fenomenología del Ser. Si Heidegger hubiera podido desembarazarse de las fundamentales estrecheces y deformaciones de su método, sus conclusiones hubieran seguramente llevado a una concordancia esencial con el pensamiento del Aquinate (10).

Capítulo I. "La ontología fenomenológica de Heidegger". — Si bien —como sobre todo hace resaltar su escrito "Qué es Metafísica"— es la nada lo que

(\*) Reproducimos aquí, traducida, la recensión de la obra del director de SAPIENTIA, aparecida en *Zeitschrift für Ganzheitsforschung* (Neve Folge, 21. Jahrgang, Wien, I/1977).

forma el sentido del Ser-ahí, con todo Heidegger en sus últimos escritos ha puesto el acento sobre el Ser descubierto y sobre el descubrimiento del ente, así como también sobre el Ser-ahí en el cual se descubre. En esto consiste la paradoja del Ser, en que hace patente al ente, para inmediatamente desaparecer como ser (14). El sentido del fundamento del ente es en Heidegger el Ser, el cual descubre al ente en el Ser-ahí, o bien lo hace manifestar (15). Es el Ser del ente, el que da sentido al Ser-ahí como a un lugar necesario para poder llegar a su descubrimiento. No es el Ser en base al Ser-ahí sino que es el Ser-ahí en base al Ser, lo que importa un correspondiente traspaso del centro de gravedad del sistema de Heidegger: desde el sujeto o Ser-ahí hacia el Ser del ente (17). La Verdad consiste en el hacer salir el Ser del ente de su olvido u ocultez, en un llegar a ser conscientes de la presencia o manifestación del ente, lo cual se puede expresar así: que la verdad consiste en un paso de lo *óntico* a lo *ontológico*, del *ente* al *Ser* (21).

La metódicamente condicionada estrechez está en Heidegger en dos cosas:

- 1) La actitud fenomenológica o descriptivo-existencial no impulsa hasta el metafísico fundar de los datos analizados;
- 2) La actitud antiintelectualista o irracional cierra a Heidegger el acceso al verdadero y auténtico ser, el cual sólo se abre a la razón por la metafísica (27).

La analítica de Heidegger necesita para su comprensión la doctrina de la participación del ente en el mundo, tal como la representa el Aquinate, y del hombre en su relación al Ser (29).

Capítulo II. "Momentos de aproximación de la fenomenología existencial a la metafísica de Santo Tomás". — En sus últimos escritos insiste Heidegger en la paradójica realidad del Ser, que por una parte descubre el ente y lo hace presente, y por otra parte en el descubrimiento de éste se encubre a sí mismo (36).

En verdad el ser confiere a las cosas existencia o realidad, en lo cual el acto que les confiere el ser, no es directamente perceptible ni puede ser captado conceptualmente por la razón, porque este acto no se agota en la esencia y en cuanto tal escapa a la razón (39).

Heidegger aúna constantemente el Ser, el descubrimiento o hacer presente al ente, al Ser-ahí del hombre, que es el ser en el cual el ente se descubre como ser o como ser presente (40).

Así como el Aquinate descubre y funda el concepto, éste no es, sin embargo, "una pura imagen", sino ante todo percepción directa del objeto o aspecto del ser trascendente, y es la presencia misma del ser trascendente en alguna de sus facetas dentro de un acto de la razón (49).

Para Heidegger la libertad coincide con el ser de la Ek-sistencia y finalmente con el ser de la temporalidad. Lo que escapa a esta descripción fenomenológica es el ser mismo del cual brota una tal actividad y al cual sólo la ontología puede captar y describir por medio de una argumentación metafísica (58). De nuevo vuelve el autor a hablar detalladamente de las dos razones que son responsables del valor limitante de los análisis de Heidegger: su método exclusivamente fenomenológico y su antiintelectualismo (61).

Capítulo III. "El ser en Santo Tomás de Aquino". — Toda la historia de la filosofía se desarrolla —como ya lo notó Gilson— en un "esencialismo" hasta que el Aquinate, con el descubrimiento de la distinción real de *essentia* y *esse*, unida a su doctrina de la *participatio*, penetra hasta la última raíz del ser y

su fundamentación metafísica, hasta que por fin la escolástica tardía y la filosofía moderna pierden de vuelta el verdadero ser, capturadas por la inmanencia, ya racional, ya empírica. La reacción del existencialismo contra semejante esencialización no pudo superar la inmanencia, puesto que se encerró en una Ek-sistencia concreta como en un puro devenir o en un aparecer sin trascendencia ontológica (64 s.).

La mirada genial del Aquinate descubrió en el ser real actual:

1) Un principio potencial que determina o indica el modo de ser, lo que es el ser y lo que es la esencia, la cual, por su parte, en los entes corporales está formada correspondientemente por materia y forma unidas mutuamente como potencia y acto;

2) Un principio, que es solamente acto, a saber la existencia o el *esse*, el cual no le añade a la esencia ninguna otra determinación constitutiva o inteligible, pero, sin embargo, hace que una tal esencia con sus notas inteligibles "sea" o llegue a ser presente en sí (67).

Lo que el Aquinate ha hecho evidente, es que la *essentia* y el *esse* son dos principios realmente distintos en el seno del ente real, los cuales se corresponden como potencia y acto (68).

Sólo el acto espiritual del entendimiento ("inteligencia") es el que descubre la *essentia* en su inmaterialidad óptica, por el hecho de que en el concepto la separa o abstrae de la existencia o *esse* material individual (70).

Una diferencia fundamental entre el Aquinate y Heidegger consiste en que, para él, el *esse* es un acto o constitutivo real del ente, que le confiere a éste realidad o autonomía ("presencia en sí") y a través de esto le hace posible el llegar a ser captable por la razón.

El captar intelectual de la realidad no es, según el tomismo, una copia de la misma, sino la realidad misma, que, en su propio ser trascendente, llega a ser captada por medio del acto intelectual.

El entendimiento humano conoce el ser, el cual en sí siempre es inmaterial, aunque se realice en el ente material, no por intuición, sino por la abstracción de los datos concretos de la experiencia sensible. Concepto y esencia son correlativos. En su propia realidad la existencia, en cuanto tal, sobrepasa la capacidad conceptual, a la cual escapa, y es captable solamente en el juicio (80 s.).

Capítulo IV. "Fenomenología y Metafísica". — El más alto criterio, que Husserl indica para descubrir con seguridad la verdad, no era otro distinto de aquel del Aquinate y su escuela: la *evidentia*, esto es, la manifestación del ser o de la verdad ontológica, tal como directamente o por sí misma se muestra al entendimiento (88). Con lo cual la falta del método fenomenológico no reside en sí mismo sino en su aplicación.

Ya en Husserl y luego en Heidegger se aplica en primer lugar el método fenomenológico con una limitación que deforma sin crítica y a priori la realidad analizada, la despoja de su auténtica realidad y la reduce a un mero "aparecer", a un puro objeto como correlato de un mero sujeto (Husserl) o bien a un mero estar presente en la existencia como concreto devenir o mera temporalidad del Ser-ahí, lo que igualmente es reducido a un mero desontologizado aparecer, en el cual se debe manifestar el ser o la presencia del ente (89). La segunda desviación del método fenomenológico en su aplicación por parte de Heidegger consiste en que procura captar la realidad existencial, tal como se manifiesta en el hombre concreto y en su ser, por un camino no intelectual.

tual, y, en este sentido, irreal, donde, por otra parte, al hombre no le es posible otra intuición fuera de la captación intelectual por medio de conceptos y de juicios, que la captación por los sentidos, y el ser, que siempre, aun en el ente material es inmaterial, sólo es asequible a la visión intelectual (90).

Según eso debería el método fenomenológico ser aplicado sin arbitrarios estrechamientos y en el único camino que conduce a la apertura del ser, esto es, en el camino de la inteligencia, y debería además ser completado por el método metafísico, el cual solamente puede avanzar hacia el ser en su trascendente realidad y en su más íntima oculta constitución y sus principios, para llegar hasta el último principio del ser, el cual contiene en sí el fundamento del ser y que puede dar cuenta del ser de todo otro ser, y que no es otro que el imparticipado "Esse subsistens", esto es, Dios (96).

Es la actitud antiintelectualista o irracional, la que ha llevado a Heidegger hacia el vaciamiento del Ser-ahí de toda "esencia" y a la reducción del Ser a pura existencia, de modo que él pudo decir que es la nada (la no-esencia) la que constituye el ser de la Ek-sistencia. Entonces y, por lo tanto, una mera Ek-sistencia o temporalidad o libertad —en el sentido heideggeriano— sin "esencia" es impensable y no es algo, sino nada (100).

Además de la constatación de una clara exposición del contenido, puede resultar satisfactorio para el autor del libro reseñado, el que el recensante pueda asegurar que a él le fue substancialmente más fácil leer sus disertaciones escritas en su lengua vernácula, el español, que muchos escritos "sui generis" de Martín Heidegger publicados en lengua alemana.

I. HÖLLHUBER  
Univ. Salzburgo

ERNEST A. MOODY, *Studies in Medieval Philosophy. Science and Logic* (Collected Papers 1933-1969), University of California Press, Berkeley (Cal.), 1975, XX + 454 pp.

Los trabajos de Moody acerca del último período del pensamiento medieval causaron, en el momento de su aparición, más de una polémica. A pesar de las prometedoras perspectivas que los mismos abrían a la investigación histórica, tuvieron muy poca repercusión, sobre todo entre los historiadores europeos de la filosofía medieval. Sin embargo, sus puntos de vista constituyen bases de trabajo para más de una renovación en el enfoque del pensamiento filosófico medieval, en especial "Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", publicado en *The Philosophical Review* (LXVII, 2 (1958), pp. 145-63). En este ensayo reproducido ahora en el libro que comentamos (pp. 287-304), el autor propone una visión mucho menos "metafísica" de la filosofía del siglo XIII, precisamente aquel que por lo común se considera el más metafísico de los siglos de medioevo. Esta desconexión le permite, a su vez, proponer una división de la filosofía medieval que no se ciña a los vaivenes de la teología, si bien, y como no podía ser de otra manera, haga referencia a ella: la filosofía como desarrollo interno de la teología (hasta el siglo XII), la filosofía como distinta de la teología (siglo XIII), y por último, en el siglo XIV, la filosofía autocrítica y empirista (orientada por el intento teológico de poner la fe a salvo de las discusiones metafísicas). El trabajo que, en el libro, sigue a éste, "The Age of Analysis", complementa, en cierto sentido, sus conclusiones.

Moody se dedicó especialmente al siglo XIV, razón por la cual, de los catorce trabajos reunidos en este volumen, nueve se refieren a este siglo. Y los otros, si exceptuamos "William of Auvergne and his Treatise *De Anima*" (cronológicamente el primero, y por ello el primero del libro), están, de un modo u otro, conectados también con el siglo XIV. Así "Laws of Motion in Medieval Physics" (pp. 189-201), dedica buena parte de su desarrollo a Juan Buridan y a los mertonenses. También "The Medieval Contribution to Logic" (pp. 371-92) hace referencia a la última Edad Media, aun cuando su carácter sea más especulativo y abstracto.

Tampoco faltan las muestras de la actividad paleográfica de Moody, presentes en algunos de sus trabajos. Así "John Buridan on the Habitability of the Earth" (pp. 111-26), trae el texto de la cuestión séptima del comentario al *De caelo et mundo*, editado por nuestro autor (La *editio princeps* de las "Quaestiones super libros Aristotelis De caelo et mundo" de Buridan, preparada por Moody, fue editada en 1942 por la Mediaeval Academy of America). En el artículo sobre "Ockham and Aegidius of Rome" (pp. 161-88), hay toda una serie de textos (pp. 171-183) transcritos directamente de la fuente manuscrita. En "A Quodlibetal Question of Robert Holkot, O. P. on the Problem of de Objects of Knowledge and of Belief" (pp. 321-52), además de la descripción y discusión críticas de los textos, nos ofrece, también, la cuestión sexta del quodlibeto de 1332 (pp. 329-39).

No cabe duda de que esta colección de trabajos de Moody, que abarca desde su tesis para el M. A. "William of Auvergne and his treatise *De Anima*" (pp. 1-109), con su casi farragoso aparato de erudición, hasta los dos artículos enciclopédicos y casi descarnados en su forma, representa una valiosa contribución para el conocimiento de su autor y el progreso de los estudios medievales. La presentación, cuidada, sobria, y técnicamente sin fallas, presta su adecuado marco a esta obra que un medievalista no puede permitirse ignorar.

OMAR ARGERAMI